BREVE HISTORIA DEL ALMA

LUCA VANZAGO

Breve historia del alma

Luca Vanzago

FILOSOFÍA

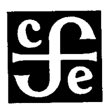
SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

BREVE HISTORIA DEL ALMA

Traducción de
María Julia De Ruschi

LUCA VANZAGO

BREVE HISTORIA DEL ALMA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en italiano, 2009
Primera edición en español, 2011

Vanzago, Luca
Breve historia del alma. - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2011.
286 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: María Julia De Ruschi
ISBN 978-950-557-859-7

1. Filosofía. I. De Ruschi, María Julia, trad. II. Título

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer

Título original: *Breve storia dell'anima*
ISBN de la edición original: 978-88-15-13052-5

ISBN: 978-950-557-859-7

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Escribir una historia del concepto de alma a lo largo de siglos en que tuvo lugar la reflexión filosófica significa buscar puntos de contacto entre posiciones muy distintas, cuando no opuestas, y lograr una perspectiva que nos permita reconstruir el significado general de un término que en realidad posee múltiples sentidos. No puede hablarse del alma como si ésta fuera un objeto unívoco, bien definido, simple y evidente. Se ha hablado del alma desde tiempos remotos, mucho antes de que la filosofía empezara a interesarse en ella. La filosofía se encontró con estos saberes precedentes y tomó posesión de ellos, y de esa manera los transformó profundamente, pero no resolvió su pluralidad. Si resulta legítimo sostener, como lo haremos en este texto, que hay algunos temas predominantes que retornan una y otra vez y que trazan las líneas conductoras de una reflexión, también es cierto que siempre se habla en plural de estas líneas y que no se puede alcanzar, más allá de ellas, un concepto *unívoco* de alma, del cual las diversas expresiones históricas representarían clases distintas, aunque no independientes.

La renuncia a identificar una sola concepción de alma no significa que el discurso sobre la misma quede condenado a una confusión inextricable. La pluralidad de sentidos intrínseca al concepto es la manifestación de una notable y sorprendente riqueza, de la vitalidad de una noción que, transformándose de continuo, ha regresado siempre después de cada certificado de defunción, transfigurada una y otra vez por nuevas ideas o renovadas polémicas, y capaz de adecuarse a cada una de ellas. El resurgimiento de la reflexión sobre el alma representa, en este sentido, la continua renovación de un interrogante que, con formas diversas y de un modo siempre nuevo, vuelve a proponer cada vez un pro-

blema tan antiguo como el hombre mismo: a saber, cuál es el sentido de la vida y de la existencia.

Se puede trazar un cuadro histórico de las reflexiones filosóficas acerca del alma sólo si se distingue, bajo la pluralidad de doctrinas, una convergencia problemática que no niegue esa pluralidad a favor de un concepto dogmático, pero que tampoco disuelva las diferencias en un conjunto fortuito y caótico de opiniones sin sentido y sin razón de ser. Se trata más bien de entender cuál es el significado de las divergencias que subsisten entre las concepciones filosóficas del alma, con la convicción de que el debate y las discrepancias dan cuenta de la importancia del objeto de tales disputas.

Hacer la historia de este concepto puede ayudarnos a distinguir algunos elementos fundamentales, ejes generadores de posiciones mucha veces conectadas entre sí (y justamente por eso, en algunas ocasiones, en conflicto) y en ciertos casos de posiciones lejanas entre sí, que en el curso de los siglos se han seguido las unas a las otras y se han ido transformando, volviendo a configurar antiguos interrogantes bajo nuevos aspectos, o volviendo a exhumar antiguos saberes de modo que se renovaban profundamente. No se trata tanto de buscar una síntesis, lo cual por otra parte sería imposible, sino de escuchar una vez más voces que resonaron en otros tiempos y que ahora callan (al menos en apariencia: porque hoy todo parece testimoniar una exigencia que vuelve a sentirse). Esta exigencia puede expresarse con simplicidad, aunque el discurso deba luego mostrar las razones por las cuales esa simplicidad asumió tantas caras: es la necesidad de un sentido, la pregunta acerca de sí misma que se hace el alma. El discurso *del* alma es, por lo tanto, doble: es el discurso sobre el alma, pero es también el discurso hecho por el alma. Lo cual nos indica la peculiaridad de esta temática: la única en la cual quien indaga es también el objeto de la indagación.

Éste será el hilo conductor del presente volumen. No se buscará una definición axiomática o categórica del alma. Se apuntará más bien a una definición problemática y operativa: se intentará

entender de qué formas la pregunta que el alma, o sea, el hombre, se hace sobre sí misma ha encontrado respuesta, pero sobre todo ha especulado y ha concretado concepciones generales para formular las propias respuestas. Debajo de la pluralidad de aspectos no hay una esencia inmutable, sino una pregunta siempre renovada y que no se agota jamás. Hablar del alma significa hablar de un problema que no encuentra su verdadera y auténtica respuesta y solución de una forma definitiva, sino, por el contrario, en la continua reapertura de la indagación, en la no agotada e inagotable sed de saber qué "es" el alma, como interrogante, duda o tormento que cada uno siente al preguntarse quién es y por qué es.

Por este mismo motivo, los términos que en el curso de los siglos primero han acompañado y luego han sustituido al antiguo término "alma" (como, por ejemplo, mente, psique, conciencia, subjetividad, yo, identidad, persona y otros más) no negaron el sentido profundo de la interrogación sobre sí mismo que realiza el ser humano: porque el ser humano es tal *en tanto y en cuanto* se interroga acerca de sí mismo. Hablar del alma y de sus sustitutos significa, por lo tanto, hablar de la humanidad del hombre entendida como problema, como enigma y como inagotable tensión. Desde este punto de vista, diríamos que lo que caracteriza el discurso acerca del alma es justamente que no puede llevarse a un término definitivo: o sea, su reaparición constante, que no es, sin embargo, signo de un fracaso, sino, por el contrario, su "virtud" específica. Virtud por cierto problemática, ya que deja insatisfechos a los que prefieren la contundencia de un dogma a las dificultades de la indagación. Es precisamente por esto que la constante búsqueda de una definición del alma ha llevado a controversias doctrinales que a veces desembocaron en recíprocas excomuniones o incluso en la lucha abierta. Es un signo de que la exigencia de una definición del concepto de alma no es un ocioso escrúpulo académico, sino que compromete a los seres humanos en relación con su identidad más propia. El aporte de la reflexión filosófica consiste entonces también en el esfuerzo de una relativización "virtuosa" que permita el diálogo

y la confrontación recíprocos en lugar de la lucha y del odio. Como se verá en los capítulos que siguen, lo que hace a la especificidad y a la diferencia de una reflexión *filosófica* acerca del alma en contraste con otros tipos de conocimiento o de doctrinas es el intento constante, intrínseco, de acompañar siempre la definición del concepto de alma con una reflexión acerca de los criterios a partir de los cuales se formula esa definición. La filosofía del alma no es un saber revelado (aunque derive de él), sino un saber argumentativo y problemático, que trata de mostrar las razones por las cuales sostiene lo que sostiene y niega lo que niega, y de esa manera se esfuerza por aceptar argumentaciones diferentes y posibles objeciones relativas a su propio objeto. Salvo en algunos casos, que representan excepciones a la regla, la indagación filosófica sobre el alma ha sabido mantenerse lejos del dogmatismo, aun a costa de exponerse a la acusación de relativismo. En una época de búsqueda afanosa y llena de ansiedad de sustitutos plausibles a las verdades del pasado, esta lección todavía puede resultar preciosa.

También puede resultar útil señalar aquí otro punto, al inicio de este viaje, a fin de orientar al lector a través de los meandros de las doctrinas y concepciones que hallará en las distintas etapas que deberá afrontar: el relativo a las particularidades que la indagación filosófica sobre el alma posee en relación con el propio "objeto", o sea, el alma misma. Si es cierto que debajo de la multiplicidad de formas se encuentra un problema central que consiste en la reflexión acerca de sí mismos de los seres humanos, entonces surge con toda claridad el hecho de que este particular "objeto" es por fuerza distinto de los demás objetos habituales de las ciencias. En otras palabras, si las ciencias tienden a "objetivar" los propios temas de investigación, o sea, a construir las condiciones objetivas a partir de las cuales determinados fenómenos pueden ser investigados según ciertas leyes (no importa ahora determinar si se trata de leyes matematizables o no), se deduce que el alma, como objeto de la indagación que al mismo tiempo es el sujeto que lleva a cabo la indagación, debe poseer una categoría particular.

Esta consideración nos lleva a distinguir la reflexión filosófica acerca del alma no sólo de la religiosa (en un sentido amplio, como saber revelado), sino también de la científica. La filosofía del alma deberá ser distinta (aunque por otro lado también conectada a ellas) de las diferentes investigaciones científicas acerca de la mente, la psique, la vida, el cerebro y otras. Como en el caso de los conocimientos de tipo religioso, también en el de las ciencias, la relación entre ellas y la filosofía no es de total separación ni de completa asimilación. Existen estrechas relaciones entre ambas, y también una fundamental distinción de nivel entre los dos ámbitos. Y esa distinción reside en la diferencia de la perspectiva adoptada: las ciencias representan un tipo de búsqueda que distingue el sujeto que conoce del objeto conocido. Incluso cuando, como en el caso de la física contemporánea, el observador ya no es neutral sino que se incluye en el campo de los procesos de medición de las interacciones, esa interferencia es considerada como tal, de modo que muchos científicos todavía sueñan con una ciencia nuevamente libre de esas "contaminaciones" e impurezas. No podemos ocuparnos aquí de la controversia metodológica acerca de las ciencias físicas, pero resulta importante subrayar que, en el caso del conocimiento filosófico sobre el alma, las implicaciones recíprocas entre sujeto y objeto representan uno de los elementos fundamentales de esta cuestión. Lo cual significa que el saber acerca del alma, la filosofía, debe hacerse cargo de esta situación. Cuando a su tiempo consideremos el período de la controversia acerca del método científico, y se vea cómo el intento de investigar objetivamente los fenómenos mentales condujo a una reacción que reivindicaba para tales "fenómenos" una categoría distinta de la de los físicos, se podrá evaluar mejor el alcance de esta problemática, que atañe no sólo a la cuestión clásica de si la filosofía es una ciencia u otra cosa, sino también, y en primer lugar, al compromiso por comprender de qué manera quien realiza la búsqueda puede hablar "objetivamente" de algo que es sobre todo "subjetivo". Problema teórico crucial, que representa quizás el mayor desafío para cualquier indagación filosófica acerca de la noción de alma.

La naturaleza doble y reflexiva del alma, que ha sido brevemente expuesta, representa el hilo conductor de este libro. Lo cual no significa que en cada autor o corriente pueda hacerse aparecer esta perspectiva, ya que muchas veces la falta de comprensión de esta doble naturaleza del alma es la que determina las características de una doctrina. No obstante, las distintas nociones de alma que examinaremos en los próximos capítulos ponen en evidencia la necesidad de asignarle una categoría especial a este concepto. Un concepto que debe poder asimilar aspectos diversos, a veces incluso opuestos, como el tema de la vida, el del significado, el de la conciencia y el de la verdad. El alma es el punto de conexión, de síntesis y también de distinción de estas problemáticas. Es un concepto central de una constelación de temas que a veces permanecen en el trasfondo, a veces surgen a plena luz, y a veces determinan la aparición de sus opuestos.

El concepto de alma también ha sido utilizado en un sentido polémico por quien ha querido negarle toda legitimidad. En su conexión con la corporeidad, dio lugar a numerosas formas de negación dualistas o a reduccionismos. En relación con las nociones de mente y de conciencia, produjo la problemática del inconsciente. Cuando se asimiló al tema de la vida, probablemente el más antiguo, el concepto de alma se cargó de valores mistéricos, cuya conexión con el pensamiento religioso y teológico es tan evidente como compleja y múltiple. La inmortalidad del alma es un problema que va surgiendo poco a poco, tanto en el marco de la historia de las concepciones religiosas como en el de los análisis filosóficos. Lo cual a su vez condujo a las especulaciones acerca de la naturaleza divina y a la cuestión del destino sobrenatural de un sujeto considerado a veces como idéntico al terrestre, a veces como opuesto a él.

La historia de esta problemática no es lineal. Su aspecto es el de una serie de hilos entrelazados y enredados, que a veces se prolongan y a veces se detienen, para continuar en direcciones imprevistas. Existen continuidades notables, pero también importantes rupturas y cambios repentinos y radicales. El encuentro en-

tre los saberes esotéricos y la naciente reflexión racional marca el advenimiento de la filosofía griega. La predicación de Cristo produce una ruptura más que un desarrollo de ese enfoque inicial (pero ya muy diferenciado en su interior). La época de la revolución científica y de las luchas religiosas señala otro momento de crisis y de profundas transformaciones. El término mismo "alma" parece perder peso y consistencia, a favor de sinónimos sólo aparentes, que en realidad son traducciones parciales y fraccionamientos de un complejo semántico cargado de matices. El resurgimiento de una conciencia de la complejidad del problema, que todavía no es plena pero que se percibe apremiante, es quizás la marca de la época actual y de su recuperación del antiguo término, que vuelve a la luz después de un eclipse de siglos.

* * *

El autor de este libro siente el deber de agradecerles a algunas personas que contribuyeron de distintas maneras a su surgimiento y realización.

Sobre todo querría recordar a los profesores, amigos y colegas Gianni Francioni, Giuseppe Invernizzi y Silvana Borutti, que me invitaron a dar un curso de Filosofía en el marco del curso de doctorado en Ciencias Psicológicas, iniciándose así un recorrido que tomó rumbos imprevistos hasta desembocar en este libro.

Querría agradecer vivamente a mi amigo y colega el profesor Luca Fonnesu, por su aliento y sus preciosos consejos.

Mi gratitud también para Daniele Malaguti, editor de Il Mulino, quien recibió, alentó y protegió esta *Breve historia del alma* no sólo cuando era aún un vago proyecto, sino también cuando creció más allá de las expectativas.

Quiero dedicar este libro a mi padre, quien siempre sintió un especial interés por la espiritualidad. Espero haber sido capaz de hacerle un pequeño regalo en ese sentido.

I. ANTIGUAS CONCEPCIONES DEL ALMA

1. La génesis de la reflexión filosófica sobre el alma

La idea de que algo puede estar "animado" no nace con la filosofía. La antropología acuñó un término, que se ha puesto en discusión en la actualidad, para describir la actitud de los pueblos llamados "primitivos" en relación con la realidad: animismo. En lo que pueda tener de válido hoy en día, ese término expresa la convicción de que la realidad no es inerte, sino que vive y actúa junto con todo lo que en ella existe. Los ríos, los árboles, los lugares e incluso los objetos se consideran dotados de un principio que los anima. Por no hablar, naturalmente, de los animales, de esos seres que muestran con toda evidencia poseer alguna forma de movimiento interno, que guía y permite los movimientos externos. Pero ¿cómo explicar, cómo dar razón de la atribución de un alma a la realidad? ¿Se puede hablar de la misma manera del alma de un lugar, de la de un río, de la animación propia del reino vegetal y del animal? Se ha dicho que el animismo consiste en una proyección ingenua de características humanas en entes inanimados. Pero un árbol no está inanimado, y una fuente que mana da la idea de un acontecimiento, de una transformación, de algo opuesto a la inercia.

Muchos hallazgos arqueológicos dan testimonio de la convicción de que incluso los espacios en los cuales vivían los hombres poseían para ellos características que no eran en absoluto neutras, como podría creerlo un hombre moderno, sino peculiares y dinámicas. La fundación de un nuevo núcleo urbano se realizaba según complejos rituales cuyo objetivo consistía en determinar las fuerzas presentes en el lugar elegido. La conexión entre los seres humanos y las fuerzas naturales, e incluso las sobrenaturales, se

experimentaba de una manera directa y no como una reflexión posterior. Sin embargo, esa conexión ya no se produce más, al menos en Occidente, o al menos si consideramos las experiencias comunes; la desaparición de una actitud que estaba presente en todas las culturas antiguas constituye en sí misma un problema que debe explicarse, sin inclinarnos por creer en una intrínseca "ingenuidad" de los pueblos "primitivos" que habría retrasado esos sistemas culturales, pero sin soñar tampoco con un improbable redescubrimiento de verdades sepultadas durante milenios y superiores a las miserias de la actualidad.

Un elemento que debemos considerar atentamente es el nexo, en las culturas antiguas, entre las concepciones del alma y las convicciones relacionadas con los sueños, las premoniciones, las fantasías y las divagaciones (que a menudo no se tenían en cuenta como tales en un sentido "moderno", sino como verdaderas visiones). Existe un dato muy interesante que surge de las actuales investigaciones en el campo de la antropología de las religiones, según el cual es muy probable que todo pueblo en todos los tiempos haya tenido alguna forma de actividad "psicotrópica" (como se verá, término más anacrónico aún si lo usamos para los pueblos antiguos), o sea, una forma organizada de experiencia esotérica, tendiente a superar o en último caso a modificar la experiencia normal y cotidiana. Muchas religiones mistéricas se basaban en tales prácticas, que permitían a los iniciados la superación de ciertos límites "aparentes" de la propia condición para descubrir la verdad de la propia naturaleza. En este sentido, los vínculos sensoriales entre los hombres y el mundo circundante se vivían como limitantes y opresivos, fuentes de error más que de verdad.

Tal concepción de la experiencia, implícitamente dualista, tenía una relación directa y profunda con el problema de la muerte. El ser humano es tal en tanto y en cuanto se sabe mortal. El sentido de este acontecimiento misterioso, la posibilidad de que la muerte no signifique el fin de todo, el eventual destino de quien atraviesa ese umbral es un problema que ha originado (y continúa originando) un notable abanico de especulaciones y de teorías

acerca de la condición humana y de la relación entre la naturaleza corporal del ser humano y algo que quizás no dependa por entero de ella. En este sentido, desempeñan un papel ejemplar el culto de los muertos y la universalidad de los ritos funerarios. En este punto de la historia humana, las experiencias naturales y las sobrenaturales no tienen todavía un límite claramente determinado, aunque esto no significa nunca una confusión de ambos planos. La vida terrena se considera la verdadera, que será añorada después de la muerte, pero la vida después de la muerte es considerada como un misterio y no como una mera ilusión. Esta ambivalencia marca a muchas culturas antiguas, en especial a aquellas que, como se verá en la siguiente sección, están vinculadas a los orígenes de la reflexión filosófica: la griega arcaica y la hebrea.

Estos interrogantes acerca del destino de la existencia, sobre sus condiciones y sus características, ya constituyen, implícitamente, reflexiones que señalan una separación de la pura naturaleza. El ser humano se interroga acerca del misterio de la propia muerte, acerca de los orígenes de la propia existencia y acerca de los acontecimientos que marcan su transcurso, y de este modo se inicia una reflexión cada vez más compleja acerca de la naturaleza y sobre la definición de las nociones mismas de origen, causa y destino. La articulación de esta reflexión, el pasaje del intento de responder a preguntas apremiantes al hecho de rendir cuentas de cómo se elaboran las respuestas, señala el umbral que se debe atravesar para entrar en el mundo de la filosofía. El problema se desplaza y se profundiza. La pregunta acerca de la naturaleza humana se vuelve también pregunta sobre la idea de naturaleza humana, y después, sobre la idea de idea. Esto no implica cortar los puentes con todo lo que sucedió "antes"; más bien, las influencias son muy importantes y a veces sorprendentes. Pero la reflexión filosófica sobre el alma nace cuando alguien comienza a preguntarse "bajo qué condiciones" pueden empezar a darse respuestas a las preguntas que lo atormentan. Ésta es la primera y quizás una de las más importantes transformaciones a las que ha estado sujeta la noción de alma.

2. El alma y sus transformaciones filosóficas: elementos mítico-religiosos

En las expresiones culturales de algunas grandes civilizaciones antiguas, como la de la India, por ejemplo, ya se encuentran conceptos que podemos relacionar con una idea general del alma, distintos, en muchos aspectos, de los surgidos en el área del Mediterráneo, pero en otros comparables a éstos. En la tradición védica y en la sucesiva reflexión india, el alma se designa con el término *manas* (órgano del pensamiento), *asu* (vida) y *atman* (soplo). Este último vocablo es el que prevaleció para designar tanto al yo individual en su esencia como también al principio cósmico absoluto, de modo que, a partir de la evolución de estas áreas semánticas diferentes, se estableció una equivalencia entre la identidad esencial del alma individual y la del alma universal.[1]

La convergencia de áreas conceptuales diversas también se produce en el pensamiento hebreo[2] y puede encontrarse también en la cultura griega arcaica. En la cultura hebrea bíblica se habla de *neshamah* (soplo), de *nepheš* (aliento) y de *ruach* (soplo vital). En el relato bíblico se habla de la *insufflatio* divina como animación del cuerpo y, al mismo tiempo, creación del hombre en cuanto individuo. Pero estos términos son inicialmente referencias a las partes del cuerpo (no necesariamente sólo del cuerpo humano) que ejercen tales funciones, para después tomar un significado diferente, vinculado a la función misma, que en cuanto

[1] Entre las numerosas obras que podemos citar, en general, en relación con esta problemática, disponemos en italiano del importante trabajo de W. Doniger, del cual han sido traducidos varios volúmenes por Adelphi. Destaco, en especial, *Siva, l'asceta erotico*, Milán, Adelphi, 1997, y *Le origine del male nella mitologia indù*, Milán, Adelphi, 2002. También constituye una obra significativa la de M. Falk, *Il mito psicológico nell'India antica*, Milán, Adelphi, 1986.

[2] De la enorme bibliografía relativa a estos problemas, destaco el libro de H. W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia, Queriniana, 2002 [trad. esp.: *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1997]. En inglés es muy importante el volumen de A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press, 1964.

tal ya no es visible como la parte del cuerpo que la ejerce. En hebreo antiguo, por ejemplo, el sentido más arcaico del término *nepheš* es el de garganta como parte del cuerpo del hombre o de un animal; luego la palabra pasa a designar un deseo o necesidad (sobre todo dirigido a la satisfacción de exigencias concretas, como de alimento, de agua o de aire para respirar). La evolución o la transformación a la que se asiste es, por lo tanto, la de un término concreto y que significa algo "externo" a un término todavía concreto pero que significa algo "interno" o invisible, oculto para todos excepto para aquellos que sienten ese deseo. El sentido más general y abstracto de vida, o de fuerza vital, se refiere al sostén o soporte del deseo o de la necesidad. A veces se refiere también a una persona viva, a un individuo. Por último, en los libros más tardíos del Antiguo Testamento designa al sí mismo, de modo que la expresión "mi *nepheš*" puede ser traducida como "yo".

En cuanto al término *ruach*, su significado más arcaico es, de un modo análogo, concreto y localizado, ya que designa el aire que pasa, en la medida en que cualquier ser animado lleva en sí el aliento divino: es, por lo tanto, sobre todo el aliento vital. Luego el término pasa a designar sobre todo a quien respira, al individuo. Por último, el término *ruach* se usa en los libros más recientes del Antiguo Testamento para expresar la noción de "yo". En ambos casos se puede decir que la transformación del término muestra una tendencia clara de lo concreto a lo abstracto, pasando por un aspecto intermedio en el cual lo concreto no desaparece pero se hace más interior y, por lo tanto, más latente. En realidad, un cuadro más complejo, en un análisis más detallado de la aparición de los dos términos en los textos hebreos, muestra la posibilidad de una ulterior diferenciación entre significados abstractos. Sin embargo, en general, se puede sostener que, en el caso de los términos bíblicos, existe un proceso de transformación producido por un pasaje a través de la metaforización del término concreto, que se transforma de órgano visible en función invisible.

Los dos términos hebreos que acabamos de considerar deben relacionarse luego con "corazón" *(leb* o *lebab).* Este otro vocablo designa en especial los aspectos emocionales, cognitivos y volitivos de los seres humanos. También en este caso podemos asistir al pasaje que describimos antes del órgano a la función, de las manifestaciones más "físicas" del órgano (como el latir violentamente o el de tener un "peso") a las emociones que acompañan a tales estados. Debemos advertir que el corazón, tanto en un sentido concreto como figurado, cumple funciones cognitivas, que preceden y no siguen a la relación sensorial entre un sujeto y el mundo. No existe una oposición entre querer y pensar, y cuando un corazón no funciona, en este ámbito cultural significa que no puede juzgar de la manera adecuada. Las operaciones perceptivas y cognitivas se dirigen sobre todo hacia objetos concretos, para después pasar a referirse a la capacidad de comprender y considerar instrucciones, signos, profecías. Desde este punto de vista, la memoria está relacionada con el corazón (como lo atestiguan aún hoy expresiones como la francesa *retenir par coeur* y la inglesa *by heart),* que así funciona como sede de la sabiduría práctica. Luego, el término pasa a designar una capacidad de reflexión interior, como en el caso de la expresión "hablar con el corazón", que encontramos sobre todo en los textos más tardíos y que conlleva una asociación entre el corazón y una idea de pensamiento dirigido a la reflexión interior y no a la acción. Sin embargo, incluso cuando expresa estos significados, el término conserva en el contexto hebreo un sentido que apunta sobre todo a la actividad volitiva y deliberativa, y menos al área semántica vinculada a la especulación o a la expresión de una interioridad totalmente separada de sus circunstancias, tanto corporales como sociales.

Para el estudio de las concepciones griegas arcaicas del alma podemos remitirnos a *Psique,* de Erwin Rohde,[3] amigo íntimo de Nietzsche; este texto se divide en dos partes: un estudio del culto

[3] E. Rohde, *Psiche,* Roma y Bari, Laterza, 2006 [trad. esp.: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006].

de las almas y otro sobre la fe en la inmortalidad. La tesis general de esta obra consiste en que la concepción platónica del alma se deriva de la introducción en Grecia, después de la época homérica, de contenidos religiosos ascéticos. Esta infiltración religiosa se desarrolló a través de la expansión de los cultos órficos, que a su vez se derivaban de las precedentes prácticas rituales extáticas dionisíacas (tesis que es muy probable que estuviera conectada con las teorías filosóficas de Nietzsche).

Las ideas de Rohde han sido analizadas y criticadas de muchas formas, pero conservan un notable interés incluso hoy en día. El punto central, enriquecido de investigaciones complejas y no del todo unívocas, consiste en la distinción entre las ideas diversas, y no homogéneas, de lo que los griegos denominaron *psykhé*. Los trabajos de un estudioso sueco del sánscrito, Ernst Arbman,[4] muestran cómo en el área indoeuropea coexisten dos términos y dos nociones distintas para expresar lo que después se unificó en un solo vocablo. Por un lado, existe una idea de alma como principio vital de un cuerpo; por otro lado, la de alma como un principio libre e independiente. El primero preside los movimientos y las acciones del cuerpo, y se manifiesta en el estado de vigilia. El segundo, por el contrario, es pasivo durante la vigilia, pero surge durante el sueño (y, por lo tanto, durante la actividad onírica, cuya importancia para el concepto de alma ya se ha señalado). En su origen no se pensó que estos dos principios estuvieran unidos, ni mucho menos que formaran una unidad de la cual representarían las distintas manifestaciones. Solamente más adelante, por ejemplo, en las especulaciones védicas tardías, la noción de un alma libre *(atman)* adquirió también las características del alma vital o corpórea.

Algunos estudiosos de la literatura y de la mitología griegas han retomado recientemente reflexiones similares para compren-

[4] Los escritos de E. Arbman no son demasiado conocidos pero son muy importantes. Véase en especial *Ecstasy, or Religious Trance*, Estocolmo, Svenska Bokförlaget, 1963.

der el significado de la pluralidad de términos presentes en Homero para hablar de personas y de experiencias subjetivas.[5] Se ha sugerido que el término *psykhé* se refiere a una noción equivalente a la del alma libre, que representa la individualidad de una persona; mientras que para expresar las características vinculadas a la animación del cuerpo, que le proporcionan a la persona su vitalidad y su capacidad de sentir (en un sentido amplio), en Homero se utilizan los términos *thymós, nous* y *menos*. El término homérico *psykhé* vale para el alma de una persona viviente, generalmente en condiciones críticas (la pérdida inminente de la *psykhé* implica para esa persona la pérdida de la vida), pero ha pasado después a significar también el alma de una persona muerta. En Homero, la *psykhé* abandona el cuerpo y parte hacia el Hades, la tierra de los muertos, pero no queda determinado su destino ulterior. Si, por lo tanto, la *psykhé* constituye la parte más "noble" y en definitiva la que identifica a la persona, también es verdad que sin una conexión con la fuerza vital corpórea se reduce a una sombra, un *éidolon* o simulacro, que puede regresar para atormentar a los vivos (por ejemplo, en los sueños), pero ya no tiene esa plenitud concreta que es sólo propia de las personas vivas.

Existen pues en Homero paralelos con la noción indoeuropea del alma libre descripta por Arbman: en ambos casos, el alma está localizada en una parte del cuerpo que no queda claramente especificada; está inactiva cuando el cuerpo actúa; puede abandonar al cuerpo en estados particulares, como un desmayo; no tiene conexiones físicas directas; constituye una precondición para la continuación de la vida, en el sentido de que, si se pierde la *psykhé*, el cuerpo no sobrevive; representa, por último, al individuo después de su muerte.

[5] Véanse en particular los trabajos de J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1983 [trad. esp.: *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, Siruela, 2002]; D. Claus, *Toward the Soul*, New Haven, Yale University Press, 1981; R. Padel, *In and Out of the Mind*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1992; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

Los términos ligados a la vitalidad del cuerpo constituyen, en cambio, un grupo interrelacionado y contrapuesto, en su conjunto, a la *psykhé*. A su vez, este grupo posee dos subconjuntos diferenciados con bastante claridad: por una parte se encuentran *thymós, nous* y *menos;* por otra, *ker, phrenes* y *hépar*. El primer término, *thymós,* posee un amplio abanico de significados interrelacionados. Vale para definir la emotividad, sobre todo la vinculada a las acciones bélicas, por lo tanto, al coraje; cuando significa esperanza, está siempre relacionado con una acción que debe cumplirse; puede compararse al uso hebreo del término *nepheš,* que significa el afán o deseo ligado a estados de ánimo como la amistad o la venganza, el luto o la alegría, la furia o el miedo. Su ubicación física queda determinada con bastante claridad en el pecho, que es, por otra parte, la sede de los *phrenes,* o pulmones. Originariamente puede haber tenido un sentido casi físico, en conexión con la sangre y aun con la tierra. Se ha pensado incluso que tiene afinidad con el término latino *fumus,* en tanto concebido como un vapor difuso y sutil.

Hemos dicho antes que el término *psykhé* parece mantener un significado propio que no puede reducirse al general, el de fuerza vital, que podemos asociar con distintos matices a todos los otros vocablos que acabamos de examinar y que caracteriza la comprensión homérica del ser humano (en tanto parte del reino de lo viviente, aunque no del todo unido a él). El motivo más importante para mantener una diferencia entre la *psykhé* y los demás términos reside en el hecho de que, como lo ha subrayado Jean-Pierre Vernant, hay un papel que la *psykhé* desempeña en relación con el destino en el otro mundo, que por definición se refiere a algo que no podemos asimilar a la fuerza vital.[6]

La *psykhé* de un muerto es de hecho un "doble" o una sombra de la persona que una vez vivió, todavía no es nada. No goza

[6] Sobre este tema, véase J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore,* Milán, Cortina, 2000 [trad. esp.: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia,* Barcelona, Paidós, 2001]. Todos los trabajos de Vernant son extremadamente significativos para la problemática aquí estudiada.

de una categoría ontológica particular, menos aún entendida como la esencia auténtica de la persona, y tampoco puede ser desestimada sencillamente como una superstición. Esta explicación no podría dar cuenta de la universalidad de los ritos funerarios y de las atenciones hacia los muertos, que a veces asumen las características de verdaderos cultos, como ya lo había señalado Rohde.

La *psykhé* del muerto se considera una realidad externa y no una fantasía privada. Existe en el mundo "visible", pero no forma parte de él. En este sentido, produce un efecto de relativización del mismo mundo sensible, que no puede considerarse como el único. Vernant advierte que este "doble" constituido por la *psykhé* del muerto se mueve al mismo tiempo en dos niveles contrastantes: en el momento en que se manifiesta en el presente, se revela como algo que "no es de este mundo", sino perteneciente a un "más allá" inaccesible. Aquí se nos presenta un tema complejo, el de la relación y la mutua traducibilidad del término hebreo *nepheš* y del griego *psykhé*. En muchos aspectos intercambiables, estos términos parecen no ser del todo idénticos. Aunque, en los textos hebreos, cuando el ser humano muere su *nepheš* desaparece para siempre, también puede ser eventualmente "reanimado" gracias a la recuperación de la fuerza vital; en los textos griegos arcaicos, la *psykhé*, si bien es una sombra, y por lo tanto no es asimilable al ser viviente dotado de fuerza vital, permanece como un "fantasma" (el término asociado en este caso, además del de *éidolon*, es *phasma*). *Éidolon* significa imagen, pero no todavía copia y, por lo tanto, algo falso en relación con el original, como lo será después en Platón. Esta imagen de la persona que una vez vivió, que ahora es la *psykhé* en tanto *éidolon*, se "parece" a quien vivía, y esta semejanza es inquietante. A veces asume el aspecto de un *revenant*. En todo caso, exige atenciones especiales. Por lo tanto, aunque en la cultura homérica no se puede hablar de una supervivencia después de la muerte del ser humano en su totalidad, la imagen del alma que perdura después de la muerte de la persona, aunque es sólo un "fantasma", no puede decirse que no sea nada.

Esta peculiaridad de la visión griega arcaica puede tener conexiones, si bien no todavía claras, con esas tradiciones, en parte mistéricas y religiosas y en parte racionalizadoras, que están representadas por la escuela pitagórica, heredera del orfismo, así como por otras tradiciones esotéricas que se pierden en las brumas del mito y que podemos vislumbrar sólo gracias a algunos pasajes de la gran tragedia ática. En estas tradiciones a menudo el cuerpo es considerado como un castigo para el alma. Lo cual implica un claro y neto dualismo con respecto a la concepción homérica. La noción de *psykhé* como fuerza vital aparece sobre todo con los primeros pensadores de la escuela jónica, que la tradición identifica como los primeros filósofos, aunque con frecuencia son denominados sabios *(sophói)*, sin que los dos términos queden aún separados por completo. En estos pensadores, de Tales a Anaximandro y Anaxímenes, el alma está vinculada al problema de la explicación de la realidad a partir de un principio unificador *(arkhé)*. Considerados tradicionalmente como ingenuos en relación con los pensadores sucesivos, estos filósofos han sido revalorizados por la crítica más reciente. En especial, la idea de asociar un principio de conocimiento y uno de estructuración de la realidad, si bien en cierto sentido parece insuficiente para dar cuenta de la complejidad de ambos, por otra parte representa una conquista de indiscutible envergadura. Por lo tanto, no podemos compartir del todo el juicio de quienes critican las doctrinas de la escuela jónica sosteniendo que la exigencia de una perspectiva unificadora para la comprensión de la realidad lleva a la reducción de tal principio a una realidad fisiológica. Se trata más bien de una perspectiva en la cual las prerrogativas del alma humana no se pueden separar de las características generales de la realidad. Se habla en este sentido de *hilozoísmo*, es decir, de una concepción que considera a la materia como algo viviente en su conjunto. Si tal concepción pierde en cuanto a la capacidad de explicar las diferencias, por otra parte ofrece una perspectiva unificadora que puede resultar singularmente actual, si se tienen en cuenta algunas tendencias que hoy en día conciben a la realidad en su

conjunto, y en todo caso a la naturaleza viviente presente en nuestro planeta como un organismo.

En cambio, las concepciones arcaicas dualistas que no aceptan el total regreso del alma a la naturaleza viviente apelan más bien a otro tipo de experiencia universal: la del dolor y la caducidad del cuerpo. En el debate entre las doctrinas "cosmológicas" y fisiológicas del alma como parte de la naturaleza, y las doctrinas dualistas que oponen el cuerpo natural a un principio esencialmente distinto e irreductible, puede trazarse un hilo conductor que reaparece sin cesar en la historia de la reflexión occidental. Los dualismos arcaicos se basan sobre todo en el rechazo a asimilar la naturaleza humana a la de la realidad natural, considerada como fuente de sufrimiento por estar ligada a la mortalidad del cuerpo. Las experiencias extáticas, a menudo de carácter iniciático, como en el caso de los misterios de Eleusis, nos enseñan una verdad distinta, aunque ya estuviera esbozada en las culturas "bárbaras" (lo cual plantea el problema, que todavía debe resolverse, de hasta qué punto estas doctrinas han estado influidas por experiencias extrañas al mundo griego, en particular por las culturas chamánicas asiáticas que habrían sido descubiertas por el griego Aristeas de Proconeso[7] y después dadas a conocer por él a través de escritos que se han perdido, pero conocidos ya por Heródoto). Esta verdad diferente se basa en la convicción de que existe un alma independiente, no asimilable, como vimos anteriormente, al alma vital como fuerza del cuerpo, la cual está situada en el cuerpo, pero como en una cárcel o tumba (tema que reaparece en algunos diálogos platónicos). Esta perspectiva dualista es la que, según algunos autores, dio vida a la concepción específicamente antropológica del hombre, es decir, a la conciencia de su diversidad con respecto al resto de la naturaleza, tal como se manifiesta en el grandioso período de la filosofía griega clásica.

[7] Acerca de Aristeas de Proconeso, véase J. D. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, Clarendon, 1962.

3. Heráclito

Heráclito es un autor notoriamente oscuro, y ese juicio ya era común en los tiempos antiguos.[8] Es conocido como el filósofo del devenir y de la contradicción, pero también se sabe que fue el primer pensador que puso un nexo entre *logos* y *psykhé*. Generalmente, los manuales de historia de la filosofía subrayan sobre todo su contraposición a la ontología de Parménides. Si este último considera la inmutabilidad del ser como condición de la posibilidad del conocimiento (pensar y ser son una sola cosa), para Heráclito, por el contrario, el ser no es más que un continuo cambio, y sobre todo el pasaje de una determinación a la contraria. Por ejemplo, el día y la noche, el calor y el frío, y así sucesivamente. Desde el punto de vista de una historia del concepto de alma, sin embargo, es importante subrayar que este enfoque, en el que influyen también elementos de la filosofía jónica (el fuego como principio), está relacionado con una probable comprensión de la realidad del alma como un principio de vida siempre cambiante.

Este tema está relacionado con la conexión entre alma y discurso racional, *logos*, en tanto el alma está determinada "esencialmente" por este aspecto. En consecuencia, lo que en la ontología eleática está drásticamente separado, o sea, la vida y el pensamiento, en Heráclito en cambio se unifica a través de una doctrina oscura y quizás voluntariamente contradictoria, que muestra cómo el alma es una en su constante devenir, y esa unidad se debe a su capacidad de poseer el *logos*. Con Heráclito, por lo tanto, surge una nueva conciencia de la plasticidad del alma en su determinación esencial como discurso viviente, conciencia que queda oscurecida por la reflexión de los filósofos pluralistas, todavía muy ligados al naturalismo jónico, aunque en su versión actuali-

[8] Entre los muchos trabajos dedicados a Heráclito, destaco un reciente artículo de B. Centrone, "Il ruolo di Eraclito nello sviluppo della concezione dell'anima", en R. Bruschi (comp.), *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, Pisa, ETS, 2007, pp. 131-150.

zada a la luz de las aporías eleáticas. Esa conciencia resurgirá con Sócrates, en relación también con la crisis escéptica producida por las reflexiones sofísticas acerca del *logos*.

Desde el punto de vista de la relación entre el alma y el cuerpo, que constituye la problemática emergente en la tradición dualista mistérica y que después se traduce en una doctrina filosófica a partir de los pitagóricos, se debe señalar que para Heráclito no parece existir el problema, ya que la identificación, o al menos la conexión, entre *psykhé* y fuego hace del alma algo corpóreo, si bien muy sutil y rarefacto, que como tal no se diferencia cualitativamente de los demás elementos de la realidad. En cambio, es más interesante el discurso de Heráclito acerca de un alma insondable e inagotable. El carácter fragmentario de los textos de los que disponemos y la naturaleza ya originariamente oscura de su discurso hacen que resulte imprudente intentar dar una explicación definitiva a afirmaciones que se prestan a múltiples interpretaciones. Sin embargo, es significativo que Heráclito sostenga, en un fragmento famoso: "Ni siquiera recorriendo por completo el camino podrías encontrar los confines del alma: así de profundo es su *logos*" (fragmento 45, Diels-Kranz). En algunos casos se tradujo la palabra *logos* por "medida", traducción legítima pero insatisfactoria. La cuestión reside sobre todo en constatar cómo en Heráclito, a diferencia de otros pensadores cronológicamente próximos, encontramos una doble operación: por una parte, la institución de un nexo entre *psykhé* y *logos* que sustrae el discurso sobre el alma de un naturalismo ingenuo desde el momento en que se la asocia a un principio que no es ni material ni "inmaterial" en un sentido simplista, sino más bien funcionalmente ajeno a la dicotomía entre "materia" y "espíritu". El *logos*, en Heráclito, parece indicar más bien algo de una categoría diferente, y en este sentido parece constituir un preludio de los análisis platónicos. Sin embargo, justamente esta cualidad del alma de ser indefinible parece quitarle a esta asociación con el *logos* un valor puramente "racionalista" (obviamente *ante litteram)* y apuntar en dirección a una condición del alma en la cual el sueño y la vigilia, la razón y los sueños no son opuestos irreduc-

tibles sino nexos dialécticos. En este sentido se puede intentar comprender las frecuentes referencias de Heráclito al mundo onírico como la otra cara del mundo "diurno".

El carácter innovador de la doctrina heraclítea del alma ha sido reconocido por Martha Nussbaum,[9] quien subraya que representa una crítica radical y profundamente creativa a las ideas tradicionales acerca de las facultades del hombre, su lenguaje y su condición mortal. Según parece, señala Nussbaum, es la primera vez en la historia del pensamiento griego que se considera al hombre explícitamente dotado de un "sí mismo" central, una única facultad vital en cuyos términos se deben entender la percepción, el lenguaje, el comportamiento ético y, en definitiva, también la muerte. Así como el cosmos, compuesto por una pluralidad de especies, es no obstante uno a través del *logos* del fuego que todo lo conecta, del mismo modo el hombre, si bien posee muchas facultades, es uno en virtud de la facultad central de conexión que representa la *psykhé*. La relación entre alma y discurso se afirma claramente en Heráclito sin dejar de ser problemática, y parece más bien una promesa de fecundos desarrollos que una tesis sistemáticamente enunciada. Es cierto, en todo caso, que las enseñanza de Heráclito, a través de algunos de sus alumnos, influyeron en Platón, quien enfrenta, sobre todo en su diálogo *Crátilo* (por el nombre de un sabio de tendencias heraclíteas), el problema del lenguaje y de sus relaciones con la realidad. Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

4. SÓCRATES

De Sócrates, como es bien sabido, no poseemos ningún escrito, pero podemos reconstruir su pensamiento a través de testimonios, ente los cuales son decisivos los textos de Platón, su discí-

[9] Véase M. Nussbaum, "*ΨΥΧΗ* in Eraclitus", en *Phronesis*, 17, núms. 1 y 2, pp. 1-16 y 153-170.

pulo directo.[10] Sabemos también que en su juventud estudió con Anaxágoras, en busca de una perspectiva teórica que le permitiera superar el naturalismo del pensamiento jónico.

Es probable que en un principio Sócrates no se distinguiera netamente de los demás sofistas. Su método consistía en una interrogación acerca del conocimiento que se asemejaba al de Protágoras, y tal vez también al de Gorgias. Como ellos, Sócrates cuestiona la forma en la cual se configura el conocimiento a partir de definiciones unívocas que, sin embargo, al no tener un fundamento racional, revelan bien pronto su propia unilateralidad. Por ejemplo, la definición del bien y de la justicia parece en primera instancia fácil, pero pronto se le revela relativa a quien la enuncia, y por lo tanto equivalente a aquella, potencialmente opuesta, enunciada por cualquier otro. Con Sócrates, sin embargo, a esta primera fase de la interrogación, de cuño puramente sofístico y denominada por él "irónica", se agrega una fase ulterior, llamada "mayéutica" para expresar la metáfora del parto de la verdad como conquista de lo que ya se posee pero debe ser dado a luz.

En este punto, la estrategia socrática introduce en esa problemática una concepción innovadora del alma, por no decir netamente revolucionaria, pues ni las prefiguraciones de Heráclito habían tenido semejante alcance. El alma es para Sócrates la sede de las facultades racionales humanas. Desde este punto de vista queda caracterizada esencialmente como reflexión, como posibilidad de trasponer las definiciones diversas y contrastantes a fin de encontrar su elemento en común. Esta comprensión puramente intelectual del alma, como tensión hacia aquello que reúne lo que a primera vista parece separado y disperso, en Sócrates no es ajena a una tensión moral. La exigencia fundamental de esta concepción consiste en captar el bien universal, la virtud, que no

[10] Acerca de Sócrates es oportuno tener presente la interpretación de J. Patocka, *Socrate*, Milán, Rusconi, 1992. Sobre el tema de la concepción socrática del alma en particular, es importante el estudio de F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Milán, Vita e Pensiero, 1992.

puede ser simplemente comprendida, sino que también, y sobre todo, debe ser actuada, encarnada en la acción. Por lo tanto, la acción justa es aquella que sabe cuál es el bien, y así logra evitar hacer el mal. Se hace el mal sólo cuando no se sabe qué es el verdadero bien. Quien tiene la capacidad de usar racionalmente su propia alma no se podrá equivocar.

El bien, por lo tanto, no tiene un contenido determinado de una manera particular. El bien se hace cuando se usa la propia alma como una guía racional, sin limitarse a seguir el "se dice", o sea, la opinión corriente, que si no se la investiga de una manera racional, hace correr al hombre el riesgo de verse condenado al error y, en consecuencia, al mal. En Sócrates encontramos pues una determinación circular de acción racional, tensión hacia el bien e intuición del alma como sede de la universalidad. El alma es, por lo tanto, lo que el hombre "es" cuando se niega a dejarse guiar por las opiniones corrientes y mira más bien hacia "dentro de sí", es decir, se concentra en la propia capacidad de distinguir, elegir y superar lo particular y las contradicciones.

Esta idea del alma como lugar de la comprensión racional de lo "universal" tiene un alcance revolucionario en relación con el pensamiento griego, por dos motivos: 1) porque obliga a buscar la verdad en la "interioridad" y en lo que no se ve: si el mundo se presenta diverso, la unidad de lo diverso no puede resultar algo semejante, uno más entre tantos aspectos del mundo, sino que debe residir en un "mundo diferente" y probablemente superior, y 2) lo cual, a su vez, permite una relectura de toda una tradición de saberes esotéricos poderosos (orfismo, misterios de Eleusis, escuela pitagórica) pero débiles desde la perspectiva de la nueva definición de razón, y permite también llevar tal constelación mítica al nivel del *logos*.

Por consiguiente, el alma es ese lugar diferente del mundo, y superior a él, que ve la verdad, mientras el cuerpo sólo tiene opiniones de todo tipo. Así se prepara la gran reflexión de Platón, que realiza la síntesis de lo que en Sócrates permanece probablemente sin resolver, y al hacerlo logra la superación de los proble-

mas teóricos suscitados por el mismo Sócrates, en particular el nexo entre el mal y la ignorancia.

No es posible valorar en su plenitud el significado del pensamiento socrático si no se tiene en cuenta el ambiente cultural en el que éste se ubica. En tal sentido debemos recordar sobre todo la innovación semántica efectuada por los poetas líricos y trágicos. El término *psykhé* asume, en sus obras, cada vez más el sentido de "vida", mientras se retira a un segundo plano su relación con el mundo de los muertos. De este modo, *psykhé* se une a la constelación de términos que en Homero, como lo hemos visto, giraban en torno a las funciones vitales de los distintos órganos del cuerpo. Esta fusión de áreas semánticas, que no carecen de relación entre sí, pero que tampoco son homogéneas, se va produciendo gradualmente, y parece haber cumplido su trayecto en dos etapas: primero, a través de la asimilación del término *psykhé* a la esfera de las emociones (ya en el siglo VI y después en el V a. C., Píndaro y los trágicos representan el ejemplo más claro), y luego, a la esfera racional (recién hacia fines del siglo V). En la tragedia se completa el proceso de anexión de los valores emocionales, de las pasiones, a la esfera de la *psykhé*. La libertad de composición de que gozan los poetas les permite innovar en relación con el marco "psicológico" de Homero. Pero a este proceso se le agrega otro, por el cual junto a la esfera de las pasiones se coloca la esfera de la reflexión, con un efecto de contaminación entre ambas. En Sófocles y en Eurípides se realiza una real y verdadera intelectualización de la psique. El plano vital, el emocional, el moral y el intelectual alcanzan una fusión sin precedentes, lo cual no significa que nos encontremos en presencia de un proceso lineal, ni que el acontecimiento que estamos esbozando se realizara de una manera unívoca y sin ambigüedades. En Sófocles y también en Eurípides, sobreviven perspectivas y una terminología más arcaicas. Además, el proceso de transformación que tiene lugar en la poesía clásica es contemporáneo y está estrechamente entrelazado con reflexiones filosóficas, entre las cuales debemos hacer mención a las de la escuela atomista de Leucipo y de Demócrito.

De las obras de los filósofos atomistas es muy difícil dar una valoración fundada en fechas ciertas, ya que se han perdido casi todas, y en particular los escritos morales de Demócrito.[11] Lo que surge de las investigaciones nos muestra el interés de Demócrito por la relación entre la *psykhé* y la esfera intelectiva, lo cual lo ubica fuera del "sentido común" griego y lo coloca en las cercanías de las transformaciones semánticas que tenían lugar en esa época. Demócrito llega a sostener que la función "normal" de la *psykhé* es la intelectual, en relación con la cual las pasiones representan perturbaciones. Este planteo constituye una inversión casi total del mundo homérico, donde las pasiones son el motor de la acción y exigen una capacidad de comprensión del contexto de la acción que no contribuya a inhibirlas, sino más bien a volverlas realmente eficaces. En Demócrito, la determinación intelectualista de las funciones de la *psykhé* lleva a asignarle, en particular, una función de regulación de la conducta *(nomos),* que debe entenderse en relación con su doctrina física, basada en la idea de una realidad compuesta de partes indivisibles, los átomos, que no pueden ser influidos por ninguna causalidad que no sea estrictamente determinista.

Ésta es la razón por la cual en Demócrito, por una parte, la esfera "psíquica" puede o debe cumplir un papel de autodeterminación; por otra parte, esa conducta racional no puede modificar una realidad física que le es extraña. El ser humano sólo puede comprenderla, utilizando la propia racionalidad para atenuar los efectos perturbadores de las pasiones y para conjurar la tendencia a la superstición. Esa posición continuará siendo ulteriormente elaborada por Epicuro. La *psykhé* de Demócrito se parece mucho, pues, a la de Sócrates, excepto en que está concebida, desde el

[11] Sobre el antiguo atomismo, véanse M. M. Sassi, *La teoría della percezione in Democrito,* Florencia, La Nuova Italia, 1978; P. Cartledge, *Democritus and Atomistic Politics,* Londres, Phoenix, 1998 [trad. esp.: *Demócrito,* Bogotá, Norma, 1999]; A. Brancacci y P. M. Morel (eds.) *Democritus. Science, the Arts, and the Care of the Soul,* Leiden, Brill, 2007.

punto de vista físico, en términos "materiales", es decir, compuesta de átomos particulares, porque la realidad natural no contempla ninguna excepción (lo cual significa incluso quitarle espacio a la intervención divina). Será justamente para distinguir el sentido de la doctrina socrática de esta peligrosa proximidad con su versión atomista "atea", como también de la reflexión sofista, que el más importante discípulo de Sócrates aparecerá en escena para organizar una grandiosa construcción filosófica en la cual la función del alma como guía de la acción y como contención de las pasiones se unirá a una doctrina gnoseológica y ontológica que ubique "correctamente" su lugar en el mundo.

5. Platón

La relación entre Platón y su maestro Sócrates es compleja por más de una razón.[12] Sobre todo por el hecho de que lo que sabemos acerca de Sócrates se debe en primer lugar a los textos platónicos, en particular a sus diálogos juveniles (aunque tendríamos otro enfoque del tema a través del modo en que Aristófanes describe a Sócrates, justamente en relación con el uso del término *psykhé* y las críticas sarcásticas que le dirige al describirlo como alguien que evoca las "almas de los muertos"). Esto a su vez nos plantea el problema de si Platón quiso darle voz a su maestro, quien había decidido no dejar nada escrito, o en realidad nos presenta su propia doctrina. Pero incluso admitiendo la posibilidad de que ambas tesis sean verdaderas (el Platón juvenil repite esen-

[12] De la inmensa bibliografía sobre el tema de la concepción platónica del alma, destacaremos al menos E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Milán, Sansoni, 2005 [trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1999]; R. W. Hall, *Plato and the Individual*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964; T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, como también la edición crítica al cuidado de M. Vegetti del diálogo *La Reppublica*, Nápoles, Bibliopolis, 1998, que incluye numerosos ensayos críticos sobre los temas tratados en esta sección.

cialmente a Sócrates, para después diferenciarse de él y superarlo en la madurez), sigue abierta la cuestión de hasta qué punto lo expuesto por Platón es "socrático". Desde esta perspectiva se puede decir que la doctrina platónica del alma retoma la postura socrática en su conjunto no sólo para repetirla, sino también para enmendarla y, ante todo, para integrarla a la luz tanto de problemáticas morales (la dimensión que prevalece en la reflexión socrática), como de las cuestiones cognoscitivas y ontológicas que habían suscitado las doctrinas contemporáneas de sus adversarios sofistas y atomistas. Platón se enfrenta, además, a la gran meditación "poética" de la tragedia.

Un aspecto de la compleja operación platónica que debemos subrayar en primer lugar es su importancia con respecto a la transformación global del encuadre conceptual relativo a la *psykhé*. Preparado para esto por la peculiar estrategia socrática, el paso que da Platón es radical porque consiste en la redefinición en su conjunto del campo semántico propio de la cultura griega en relación con el alma, en orden a un plan grandioso y orgánico que toca todos los aspectos de la existencia humana (desde el individual y ético al colectivo y político, pasando por el conocimiento, el arte, los placeres, la educación, el trabajo, la guerra, la muerte y el destino del alma después de ella) para situarlo en una trama teórica de alcance universal. Platón no se limita a innovar, sino que quiere volver "verdadero" lo que habían visto los demás pensadores y el sentido común, pero de una manera inadecuada. Él se apropia de todos los aspectos del saber a su disposición y los convierte en elementos de un sistema, aunque siempre problemáticos y nunca dogmáticos.

La concepción específicamente platónica del alma debe distinguirse de la que Platón le atribuye a Sócrates en muchos de los diálogos más antiguos. Según numerosos comentaristas, la distinción fundamental entre las dos fases se encuentra en la denominada "segunda navegación", de la cual da testimonio el *Fedón*, en el que Platón sobre todo habría dado acogida y organizado la enseñanza socrática para después darle un fundamento metafísico basado en la naturaleza ontológica del alma, una cuestión que ha-

bía sido dejada abierta por Sócrates. Todos los diálogos en los cuales Platón expone la doctrina de su maestro, desde la *Apología de Sócrates* al *Critón*, desde el *Primer Alcibíades* al *Protágoras* y al *Gorgias*, muestran la función del alma como centro de las decisiones racionales de la acción moral, en vistas a una acción "buena" que se determina de una manera aún esencialmente negativa (como lo que "no es" lo que en general se cree) y que no se comprende todavía en su carácter positivo, lo que habría requerido la creación de una doctrina de las ideas y una comprensión del alma como semejante a las ideas por su naturaleza, perspectivas que permanecen fuera de la indagación socrática.

En su síntesis y revisión de la doctrina socrática, Platón también se enfrenta con sus contemporáneos, y en particular con Demócrito, quien representa, como lo hemos visto, una poderosa perspectiva filosófica de cuño materialista, capaz de generalizar la doctrina eleática de una manera creativa y original, a través de la noción de átomo y de una visión fuertemente determinista de la realidad. En Demócrito confluyen los resultados de la filosofía naturalista de los jonios y los aspectos más "cosmológicos" de los primeros pluralistas, Empédocles y Anaxágoras; y al mismo tiempo se realiza una síntesis radical de la concepción cíclica y fatalista del mundo propia de la mentalidad helénica, que se expresa en este pensamiento de una forma particularmente esencial y pura, la cual deja de una manera coherente fuera de su marco categorial todo recurso a la idea de finalidad o *telos*.

Platón reacciona con energía ante esta perspectiva, reafirmando, por el contrario, la hipótesis finalista, reelaborando a su manera la gran reflexión sofista acerca de la subjetividad y separando al *logos* de cualquier dependencia de la *physis*. La estrategia que le permite a Platón obtener resultados inusitados se basa, en particular, en la comprensión de la capacidad del *logos* de dar razón de sí, de autojustificar las propias determinaciones, es decir, de "fundar" la propia búsqueda de la verdad y de ese modo sustraerla no sólo al relativismo de Protágoras, sino también a la ciega necesidad de los atomistas.

En este marco, Platón realiza una transformación ulterior, integrando la afirmación socrática de la universalidad del pensamiento como esencia del alma en una perspectiva al mismo tiempo epistemológica y ontológica, en la cual el alma encuentra una definición unívoca como principio de orden, de movimiento y de finalidad consciente e interior. De este modo puede explicar todas las consecuencias que se derivan de concebir el alma como el lugar de manifestación de la idealidad, de la verdad que no cambia en contraste con la mutabilidad de las opiniones. De esta manera, Platón preserva (y por lo tanto combate en su mismo terreno) la determinación eleática y después atomista del ser como lo que es inmutable y eterno, pero transfiriendo esas determinaciones al terreno de la idealidad, en oposición a la realidad empírica entendida como cambio tanto ontológico como gnoseológico, según la ecuación expresada por la metáfora de la línea en la gran meditación que se despliega en la *República*.

Sostener la tesis según la cual el hombre es esencialmente alma significa, por una parte, que el alma constituye un problema de la esencia humana y, por otra, que es una determinación esencial. El alma es una determinación esencial porque en ella se encuentra el camino de la salvación, es decir, la vía para superar los límites contingentes de la existencia, para liberarse de ellos a través de un camino de ascenso hacia la verdad. Tal ascenso no consiste en una ascesis en el sentido religioso porque para Platón el *eros* es un componente esencial para el descubrimiento de la verdad. Pero el *eros* a su vez debe considerarse en una dimensión que trasciende a los cuerpos. El ascenso del alma hacia la verdad es, en todo caso, una tensión hacia la trascendencia del reino de las ideas. Esta posición tiene una estructura compleja en las obras de Platón: no sólo gnoseológica y ontológica, sino también antropológica y política, estética, ética e incluso cosmológica (como puede verse en el *Timeo*).

Lo que, en cambio, en Platón parece provenir menos de las enseñanzas socráticas es el aspecto práctico, es decir, la praxis viviente como realización de la verdad. En Sócrates, la verdad se

hace; en Platón, parece más bien que se la percibe con el pensamiento. En realidad, la doctrina gnoseológica y ontológica de Platón es inseparable de la ética y de la política, lo cual atenúa esta contraposición. La dialéctica platónica, sobre todo en los diálogos de madurez, sirve para investigar una comprensión de la noción de verdad que es crucial para resolver el problema ético y político. Se puede afirmar, por lo tanto, que es precisamente la capacidad del alma de desarrollar un trabajo de crítica autónomo y dialéctico lo que la lleva a poner los fundamentos del propio valor como principio regulador de la conducta.

Esto es en especial evidente en el mito referido en el *Fedro*, en el cual el alma se compara a un carro tirado por dos caballos alados, y guiada por un auriga. El caballo negro representa las tendencias del alma al deseo y, por lo tanto, a perderse en los laberintos de la realidad sensible. El caballo blanco, en cambio, muestra la capacidad del alma de querer, de imponerse a sí misma un comportamiento recto, cuya virtud está garantizada por la razón, encarnada en el auriga. Los mitos platónicos están todos orientados por una perspectiva antropológica, en la cual lo que está en juego es siempre el destino suprasensible del alma. El alma siempre tiene un carácter individual: incluso en el ciclo de las reencarnaciones, no se dispersa nunca en una generalidad abstracta. La postura de Platón en este sentido está siempre teñida del pesimismo órfico: el alma es un ente incorpóreo pero caído en el cuerpo (según lo que se expone en el mito de Er al final de la *República*). El cuerpo es una tumba (como se lee en el *Fedón*) y justamente por este motivo no puede causar la muerte del alma, ya que ésta es el origen del movimiento del cuerpo. Pero para comprenderlo, el alma debe liberarse de las cadenas que la vuelven esclava de la corporeidad: tal es la enseñanza que ofrece el mito de la caverna referido en la *República*.

Sin embargo, el ascenso no es un fin en sí mismo: el alma liberada debe regresar a la caverna para liberar a sus hermanas en la esclavitud. La liberación es, sobre todo y esencialmente, la posibilidad de ver el ideal y, de ese modo, plasmarlo en un proyecto de

cohesión social. Aquí Platón lleva a su cumplimiento la utopía sofista en su momento más alto. En general, en Platón, la corporeidad y la materialidad son principios limitantes, de resistencia y de pasividad. Sin embargo, se puede advertir una cierta atenuación de semejante juicio en el pensamiento del Platón más maduro, a la luz de la doctrina del *Timeo*. En este diálogo, el alma es sobre todo el alma del mundo, la primera creación del Demiurgo, instrumento para su obra que produce orden, armonía, finalidad e inteligibilidad en la totalidad del cosmos. Del alma del mundo emana el tiempo, que, si bien es una imagen móvil (es decir, ontológicamente imperfecta), lo es de la eternidad. El tiempo tiene aquí un carácter ambiguo: no es pura disipación como en Anaximandro, pero (casi anticipando las tesis de Kant) es una forma de interpretación del carácter de lo eterno a través de lo mundano. El alma del mundo, a través del tiempo como escansión regular de los acontecimientos, cumple la función de "medio" universal, capaz de asumir en sí todo lo particular y conjugarlo en la unidad. De hecho, el alma contempla a las ideas, a las cuales se asemeja, y por esa contemplación puede plasmar a su imagen la materialidad sensible.

En este sentido es oportuno hacer notar que, en Platón, como en el pensamiento griego en general, nunca encontramos la idea de una creación a partir de la nada, como en la tradición bíblica. Ésta es la gran diferencia que, en cierto modo, le impide a Platón acabar con la visión cíclica de la historia y reconfigurarla en una perspectiva lineal de tensión hacia un cumplimiento último que represente el fin de los tiempos en el doble sentido de conclusión y de realización. De esta manera surge la función mediadora del alma, y por lo tanto del hombre, como ente sujeto a las leyes de la materia, pero al mismo tiempo capaz de trascenderlas, aunque no por completo. El hombre no puede dejar de ser un ente en el cosmos, pero puede aspirar a gobernarlo, asumiendo la irracionalidad del mundo y armonizándola. Esta función armonizadora del alma es posible sólo en tanto ésta, a su vez, múltiple en sí misma, es, sin embargo, también susceptible de armonización. Tal multiplicidad intrínseca del alma puede ser recompuesta sólo si se inscribe en una trama polí-

tica, es decir, comunitaria. Cada alma por separado no podría nunca, salvo en el caso de individuos privilegiados, llegar a alcanzar un orden racional (que para Platón es siempre la superación del desorden sensible). La estructura política delineada en la *República* refleja la organización del alma expuesta en el *Fedro* y al mismo tiempo le brinda un marco gnoseológico.

El alma, por lo tanto, siempre está en tensión. Justamente su capacidad de mediar entre la materia y la idealidad, de plasmar lo sensible a través de lo inteligible, representa también el riesgo de quedar enredada en lo sensible. Por consiguiente, sólo los hombres cuya alma es prevalentemente racional deben asumir la carga del mando, porque son inmunes al peligro de no saber trascender verdaderamente la materialidad. La justicia se realiza así a través de la armonía tanto entre las partes del alma como entre las partes de la *polis*. Hay un alto grado de utopía en el pensamiento de Platón, quien, a pesar de un aparente conservadurismo, no vacila en prefigurar un estado ideal en el cual, al seguir su propia "verdadera naturaleza", es decir, la forma auténtica de su propia alma, cada hombre, en principio, estaría llamado a tareas distintas de aquellas que le impone la tradición o su condición de nacimiento. No es casual tampoco que en la *República* exista también un examen detallado de las distintas formas de estado como posibles "degeneraciones" en relación con el modelo ideal.

Existe, pues, una relación de reciprocidad entre la organización racional de la sociedad y la ordenación racional del alma a través de la reflexión dialéctica. Si las estructuras del pensamiento aclaran y precisan las de la realidad humana histórica, por otra parte, esta realidad impone y revela, justamente por el hecho de ser pensada y controlada, la fecundidad del pensamiento dialéctico, ni inmóvil ni siempre idéntico a sí mismo. El filósofo no es el que predica la incontaminada pureza del ser como una unidad (Parménides), sino, por el contrario, es el que conoce la sombra del pensamiento, lo negativo, y comprendiéndolo atenúa su fuerza destructiva. De un modo análogo, en el plano ético y en el político, esto no significa la huida frente a las fuerzas destructivas de las

pasiones, sino la capacidad de aprovecharlas en una estructura racional en la cual conserven su vigor pero sometiéndolas a un fin. El hombre justo es, pues, también un hombre "contemplativo" *(bíos theoretikós)*, y como tal es un hombre "político" *(bíos politikós)*, o sea, el hombre que, estando en posesión de la verdad, se convierte en portavoz de un programa de justicia social. Sin embargo, esto no significa, como es natural, igualdad, sino más bien jerarquía, incluso jerarquía "racional" en el sentido de la capacidad de racionalizar las pasiones sin eliminarlas, para utilizarlas en la lucha política. Subsiste en Platón un eco de la vida heroica de la Grecia arcaica, como también, en el fondo, del agonismo sofístico.

La filosofía es, por lo tanto, *cura* del alma, en el sentido original de cuidado. Y al cuidarla se cuida también a la ciudad, es decir, a la comunidad, según la identidad platónica de lo político y de lo filosófico. La tripartición del alma señala, por primera vez en la historia del pensamiento griego, una concepción de la escisión y de la posible recomposición de la subjetividad. La escisión se da en la experiencia más común, en la tensión que cada hombre advierte entre sus deseos y sus deberes. La estrategia platónica consiste en distinguir una jerarquía capaz de delinear una perspectiva de superación de la escisión a través de la creación de una sociedad "justa" en tanto armónica, y armónica en tanto le puede asignar a cada hombre su lugar y su sentido en base a su "esencia", es decir, a su alma. Esta politización del alma es, por lo tanto, la otra cara de la psicologización de la política, por la cual la "naturaleza humana", intrínsecamente plural en su interior, justifica una sociedad estratificada en clases que, sin embargo, en su estructuración como espejo de la ordenación psíquica, resuelve las tensiones sociales y, con ellas, también las intrapsíquicas. La salvación del alma no puede separarse de la armonía social y el individuo contribuye a la paz de la colectividad y, de ese modo, a la propia.

Este modelo de la relación entre el alma y la *polis* deja no obstante un margen: la salvación "terrena" no resuelve todo el problema de la salvación "ultraterrena" o ultramundana. Si bien innovadora en relación con el dualismo "órfico" entre alma inmortal

y cuerpo mortal del *Fedón*, la noción de un alma tripartita y conflictiva debe evaluar sus conexiones corporales y, por lo tanto, el destino del alma después de la muerte. Al retorno al dualismo y a la gran fábula mitológica del juicio de las almas que cierra la *República* con el mito de Er, le sirve de contrapartida el intento llevado a cabo en el *Timeo* de una "localización somática" de las pulsiones que dividen y escinden al yo o al alma. El problema de la relación entre el alma y sus pulsiones y del cuerpo con su pluralidad queda abierto y no del todo resuelto, dejándole a la tradición sucesiva la posibilidad de dos caminos distintos y a menudo divergentes: el de una fenomenología de las relaciones entre subjetividad y corporeidad, en menoscabo del problema escatológico (camino que a su manera recorre Aristóteles), y el de un mayor énfasis en el sentido "divino" del alma, que, a su vez, lleva a una desvalorización del cuerpo, cuando no directamente a condenarlo, como ciertas expresiones del neoplatonismo. Sólo la llegada del mensaje cristiano le dará un giro innovador a este disenso.

6. Aristóteles

Aristóteles desempeña un papel histórico de sistematización y al mismo tiempo de revisión crítica de las doctrinas platónicas, y esto es válido también en el caso de la concepción del alma.[13] En sus obras específicamente dedicadas al tema, y en particular en *Perí Psykhés (De Anima)*, a un mismo tiempo refunda y codifica todos los aspectos esenciales de la "psicología" platónica en un

[13] También la bibliografía relacionada con la concepción aristotélica del alma es de un volumen considerable. Aquí vale la pena recordar al menos las obras de F. Brentano, *La psicologia di Aristotele*, Macerata, Quodlibet, 2007; M. Nussbaum y A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's "De Anima"*, Oxford, Clarendon Press, 1992; G. Romeyer Dherbey (ed.), *Corps et âme*, París, Vrin, 1995; D. N. Robinson, *Aristotle's Psychology*, Nueva York, Columbia University Press, 1989; M. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press, 1988.

marco cultural y especulativo distinto, que les hace adquirir un nuevo sentido. Aristóteles se vincula a la postura platónica al asignarle un fundamento ontológico a la antropología, al unirlo con las tesis principales de la metafísica, al atribuirle una función cósmica esencial al alma basada en su actividad cognoscitiva, al deducir conclusiones de naturaleza finalista de esta determinación cognoscitiva. También el aspecto de autointerpretación crítica del ser del hombre a través de la actividad dialéctica de la parte racional del alma queda confirmado e incluso reforzado al separarse esa actividad de la contemplación de las ideas y quedar confiada a una concepción más constructiva (poiética) del *logos*.

La ciencia del alma que se deriva de este planteo se basa en el examen abstractivo de los datos empíricos, pero está fundada en la capacidad intelectual de trascenderlos en sus limitaciones según la idea de Platón de la universalidad del *logos* como posibilidad autofundante. En Aristóteles constituye una postura que le permite atenuar el contraste neto, instituido por Platón, entre el alma como principio de la vida y del movimiento y el alma como principio y sede del pensar, porque este último es considerado como un proceso activo que, por lo tanto, tiene un comienzo y una relación, en el hombre, con la esfera sensible y vital. Esta transformación pasa por una compleja doctrina del movimiento, de las causas, de la estructura potencia-acto-privación. Lo que cambia en Aristóteles, en relación con Platón, es la naturaleza de la relación ontológica, y por lo tanto funcional y ética, del alma en su vínculo con la corporeidad y, consecuentemente, con la esfera mundana.

El alma ya no es vista como un "demonio" que no tiene una naturaleza material sino ideal, que aspira a regresar a esa condición de libertad y de trascendencia. El alma se define ahora, según las coordenadas metafísicas aristotélicas, como el acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia. Su estatus ontológico le permite volver a entrar en la ley general del hilemorfismo aristotélico (es decir, la concepción de la realidad basada en sustancias que son una combinación de materia y de forma) y de la teoría del devenir como realización del ser en acto ya potencialmente

presente en la naturaleza. En este devenir, el alma es en todo ser vivo el principio motor y de causalidad, y al mismo tiempo la finalidad y la perfección final *(entelequia)*. Su ser consta de un cuerpo que tiene la vida en potencia, y además la configura no como una sustancia independiente (como en Platón, al menos en su aspecto más dualista), sino como intrínsecamente asociada a la corporeidad. El primado de la causa final reafirma el valor del alma en el mundo viviente en general y en particular en el hombre, permitiendo fundar una ética sobre los mismos principios de la ontología y de la antropología. Además confirma también el dominio del pensamiento, su capacidad causativa en la realidad natural.

Esta perspectiva queda legitimada por la doctrina cosmológica de las almas motrices que culminan en el motor inmóvil, doctrina que le asigna un papel al pensamiento humano ligado al pensamiento absoluto. Aristóteles critica, por lo tanto, la concepción platónica de la trascendencia absoluta del mundo ideal y de la correspondiente separación ontológica del alma y del cuerpo (y, en consecuencia, la identificación del hombre "verdadero" sólo con el alma). Le contrapone la unidad esencial del hombre como compuesto en el nivel ontológico de alma y de cuerpo, y de tal modo obtiene una caracterización del ser humano en su realidad mundana e histórica. No niega, sin embargo, una relación particular del alma con lo "divino", con lo eterno y lo inmutable. Esta relación, por el contrario, queda confirmada tanto en el sentido de fundamento y causa como también en un sentido ético y religioso. Y esto es así porque el alma está dotada de una capacidad abstractiva, y, por lo tanto, no sólo es capaz de contemplar sino también de producir lo universal (tesis que aparece tanto en las obras psicológicas y lógicas como también en la *Poética* y en la *Ética)*.

El alma en Aristóteles es tripartita como en Platón, pero luego de una revisión hilozoísta fundamental de la postura platónica: no se trata de oponer entre sí las partes sino de comprender sus interacciones recíprocas y, sobre todo, la naturaleza exacta de la jerarquía. Aristóteles distingue un alma vegetativa (destinada a la nutrición y a la reproducción), un alma sensible (que poseen tam-

bién los animales y que cumple funciones de percepción y de imaginación) y un alma racional (propia sólo del hombre). El modelo es una escala ascendente de las funciones y de las prerrogativas psíquicas, acompañada de una reducción proporcional del número de los individuos que las encarnan. Todos los seres vivientes en tanto tales poseen un alma "inferior"; sólo algunos, los animales, poseen un alma intermedia; y pocos, los seres humanos, también poseen la superior.

El alma vegetativa ya no es más la parte negativa que hay que dominar, sino la que brinda la posibilidad de tener apetitos (se diluye, sin embargo, la carga pulsional presente en Platón) y la posibilidad de la reproducción. El alma sensible, al brindar la capacidad de tener percepciones e imaginación, presenta algunos atributos innovadores con respecto a Platón, aunque ya este último había reconocido que el alma responsable de la voluntad y de los deseos también caracteriza a los animales. El alma racional conserva las determinaciones platónicas relativas a la capacidad de comprensión de la esfera ideal, otorgándosele al mismo tiempo una capacidad superior de producción en relación con la pasividad contemplativa que tiene en Platón.

El alma racional está además en contacto con un entendimiento agente *(nous poietikós)* superior, cuyo estatuto ontológico no es de fácil determinación (de hecho ha sido objeto de innumerables discusiones), pero que esencialmente, en el sistema aristotélico, permite comprender cómo el alma individual puede alcanzar lo universal, y de ese modo constituir la determinación tanto gnoseológica como ontológica máxima para un ser finito como el hombre. Este saber absolutamente verdadero alcanzado por el entendimiento agente (que no es, sin embargo, un entendimiento individual) constituye además, desde el punto de vista ético, el máximo ideal de perfección específico de la esencia humana, inherente al alma intelectiva: la vida especulativa, o sea, la consagrada a la sabiduría. La "superación" del platonismo lleva a Aristóteles a la confirmación y a la fundamentación crítica de la relación esencial entre el alma (como entendimiento y, por consi-

guiente, como voluntad) y lo divino. Lo divino a su vez ya no es visto como puro e inactivo "objeto" ideal de contemplación, sino como subjetividad siempre en acto, que coincide consigo misma en el estar en plena posesión de sí misma como Acto puro, "vida perennemente continua y eterna" en tanto coincidencia de la actividad intelectiva y de la vida en un sentido eminente. El alma humana no posee, por lo tanto, solamente sensibilidad y vida en el sentido biológico del término, sino que, al tener en sí misma un aspecto intelectivo similar a aquel, eminente, de Dios, puede ponerse a Dios como modelo y participar de su verdad, alcanzando así la realización de la naturaleza específica del hombre.

El modelo aristotélico constituye de tal manera una gran celebración de la superioridad humana con respecto al resto del cosmos, en el interior mismo del cosmos, como su parte eminente, que se eleva gracias a su propia capacidad de "imitar" la estructura divina, entendida a su vez como subjetividad absoluta (en el sentido etimológico de estar *ab-suelta* de la pasividad material y, por lo tanto, de estar totalmente en acto y ser en consecuencia pensamiento de sí, pensamiento de pensamiento). Se explica de este modo por qué Hegel citó al final de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* justamente el pasaje de la *Metafísica* en que Aristóteles dice:

> El entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible intuyéndose y pensándose, de modo que el entendimiento *(Nous)* y lo inteligible se identifican. El entendimiento es, de hecho, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pues cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer; y la actividad contemplativa es lo más placentero y perfecto.[14]

[14] Aristóteles, *Metafisica*, XII, 7, 107 2b, 22-25 [trad. esp.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2006].

Esta felicidad le es otorgada al hombre de una manera fragmentaria y discontinua; a Dios, de una manera constante.

Sin embargo, se puede advertir que, si bien en Aristóteles el hombre (que es hombre en tanto *zoon logon ekhon*, es decir, dotado de lenguaje) ocupa un lugar eminente en el cosmos, esto sucede a raíz de una atenuación, y como una "neutralización", de las instancias del alma misma, que en cambio habían encontrado una amplia expresión en Platón, hasta el punto de ser retomadas por Freud. Encontramos además en Aristóteles, en especial en la *Ética*, un detallado examen de las relaciones entre racionalidad teórica y práctica, y del nexo entre entendimiento y voluntad, que funciona como modelo ineludible para cualquier análisis posterior del tema.

La concepción aristotélica del alma es predominantemente funcionalista, entendida en términos de la capacidad del cuerpo de actuar, de percibir y eventualmente de pensar. El alma permite además la unificación de las funciones corporales. Desde este punto de vista, la perspectiva aristotélica es esencialmente biológica. El gran filósofo intenta una audaz síntesis de concepciones distintas del alma, superando los reduccionismos opuestos del alma como expresión de funciones exclusivamente vitales (según las concepciones más arcaicas) o como presencia de lo divino en el hombre, como en el caso de los dualismos "órficos". Para realizar esta síntesis, Aristóteles presenta una refinada doctrina "estructural" del alma, considerada como esencia *(ousía)* del cuerpo viviente, su "causa" *(aitía)*, principio *(arkhé)* y finalidad *(telos)*. En esto aplica, de manera coherente y particularmente brillante, su propia concepción metafísica general relativa a la realidad y al ser. No obstante, de este modo queda abierta la cuestión del estatuto ontológico de algo que, siendo "sujeto" en el sentido moderno (no en el sentido aristotélico), y no sólo objeto, exige una comprensión ontológica que justamente no ha quedado resuelta por las categorías aristotélicas. En Platón, como en Aristóteles, y como en la filosofía griega en general hasta Plotino, el alma ha sido caracterizada en su especificidad ontológica, pero falta una tematización explícita del ser del alma en tanto incomparable en relación con los de-

más entes. En este sentido, la posición de Aristóteles es clara, pues la estructura ontológica forma-materia y potencia-acto se hace valer sin residuos incluso en el caso del alma, sin que se presente nunca el problema de si ésta queda efectivamente preservada en su propia condición ontológica peculiar o es concebida siempre a la medida de un ente, aunque sea sui géneris. Que el alma (o el yo, o la subjetividad) *no* sea un ente es lo que en definitiva la metafísica aristotélica no permite pensar. La cuestión empieza a cambiar, como lo veremos, recién con Plotino.

7. Desarrollos posteriores a Aristóteles: epicureísmo, estoicismo, neoplatonismo

Después de la muerte de Aristóteles y de su discípulo más famoso, Alejandro Magno, el marco sociopolítico helénico cambia profundamente con el final de la experiencia de la *polis* y el inicio del período denominado helenístico.[15] Cambian también las concepciones filosóficas, que, de todos modos, no dejan de poner en el centro de su reflexión la cuestión del alma. Tanto en la filosofía epicúrea como en la estoica, la preocupación fundamental es la condición individual, mientras pasa a segundo plano el aspecto intersubjetivo, político y comunitario. También la concepción del alma se ve afectada de manera directa. Se conserva el enfoque de fondo que le asigna al alma una función de superación de los límites de la materia, de dinamismo, de voluntad, de pensamiento, pero todo esto se tiñe de una nota más íntima: surge el problema de la salvación personal.

[15] En relación con los autores y las escuelas considerados en esta sección, véanse J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind,* Berkeley, University of California Press, 1992; D. Clay, *Lucretius and Epicurus,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1983; É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme,* París, Vrin, 1962; G. Verbeke, *L'evolution de la doctrine du pneuma. Du Stoicisme à Saint Augustin,* París, Desclée de Brouwer, 1945.

Al comienzo de su reflexión, tanto la escuela de Epicuro como la Stoa adoptan una concepción más bien "material" del alma, que, no obstante, resulta inadecuada para satisfacer exigencias éticas y existenciales. La continuación epicúrea del atomismo de Demócrito sirve para disipar el temor a la muerte y al destino ultraterreno, pero limita la actividad terrena a un cálculo de los placeres que no puede hacerse cargo de la complejidad de la existencia humana. Incluso la introducción del concepto de *parénklisis* o *clinamen* (en la versión de Lucrecio), es decir, la variación del curso de los átomos como posibilidad de comprender la contingencia, la indeterminación, la imprevisibilidad, si bien representa una liberación de la perspectiva fatalista y mecánica, no permite comprender un aspecto más profundo: la dimensión de búsqueda del sentido como concepción del hombre propia del alma. El epicureísmo constituye una lúcida reafirmación de la extrañeza de la naturaleza en relación con las aspiraciones humanas al sentido. Sin embargo, todavía no da cuenta sino en términos privativos de esta exigencia de sentido.

Epicuro no renuncia a una definición del alma según su concepción atomista y "materialista" de la realidad, que, no obstante, no excluye la posibilidad de establecer una distinción entre lo "somático" y lo "psíquico". La cuatripartición epicúrea del alma se traduce en Lucrecio en una importante distinción terminológica entre *animus* y *anima:* el primero es la parte superior, racional y situada en el pecho; la segunda, en cambio, es irracional o no racional y se encuentra difusa en todo el cuerpo. La concepción epicúrea y lucreciana posee rasgos funcionalistas, e instituye una interesante e inédita forma de relación entre el alma y el cuerpo, en la que cada uno de los dos términos necesita del otro para ser lo que es. No existiría, pues, un cuerpo viviente sin su alma, y de manera recíproca no podría existir un alma que no fuera el alma de un cuerpo. De estas consideraciones, tanto Epicuro como después Lucrecio deducen la mortalidad del alma. Debemos recordar también que la obra de Lucrecio (junto con la de Cicerón) representa una etapa crucial en la historia de los conceptos filosóficos,

ya que traduce la terminología griega a la latina de tal manera que influirá en toda la cultura posterior.

La postura estoica supera al epicureísmo en el sentido opuesto. La teoría del *pneuma*, es decir, la de un alma o intelecto o espíritu universal que gobierna todas las cosas, le da un carácter optimista y finalista a los acontecimientos universales, los reconduce a un orden necesario. Pero, de este modo, le quita a la libertad individual prácticamente todo sentido. La única libertad que queda es la de aceptar la propia condición (el "estoicismo" en el sentido popular del término). Esto significa que el alma es una chispa divina destinada a regresar al Uno, que debe aceptar la propia condición corpórea, pero sin tener los medios morales e intelectuales suficientes para tal aceptación. Esa moral es esencialmente ascética, e implica como fin y virtud la afirmación de la razón como realización racional y personal, y por lo tanto, exige una comprensión personalista del alma que la doctrina estoica no es capaz de ofrecer.

Este enfoque vuelve significativa, aunque la deja sin desarrollar, la introducción que hace el estoicismo de un término importante: *synéidesis,* que prefigura, aunque no configura, la noción de "conciencia". Ya los antiguos estoicos realizan, a través de la presentación de este término, una separación entre las cosas externas y una "interioridad". La doctrina estoica asume en este sentido una postura teórica nueva, en la cual la "conciencia" así entendida debe considerarse esencialmente como conducta moral recta, es decir, capaz de apartarse del "mundo". Queda no obstante sin investigar el rango ontológico de esta interioridad, que además vuelve a plantear el problema del destino ultraterreno del hombre. De este modo se va abriendo paso, como respuesta y complemento, en contraste con las carencias de las teorías puramente "racionales" acerca del alma y de la vida, un renovado recurso a la fe en la individualidad y en la espiritualidad del alma y en su supervivencia indefinida, condición de su salvación y, por lo tanto, del sentido de su vida.

La concepción estoica del alma es funcionalista, en el sentido de que considera al alma una estructura de unificación de las fun-

ciones corporales y, sobre todo, a través de su parte superior, racional *(hegemonikón)*, de conexión e integración de los datos sensibles. Esto le permite a la doctrina estoica formular una concepción más integrada y unitaria con respecto a la aristotélica. Resulta también relevante la clasificación de las facultades *(dynameis)* del alma, dividida en representación *(phantasía)*, asentimiento *(synkatáthesis)*, impulso *(hormé)* y razón *(logos)*, según la metáfora de que el alma es unitaria como un fruto, pero que al igual que el fruto tiene múltiples propiedades, como el perfume y la forma. Es particularmente interesante la noción de impulso, o sea, la idea de que el alma actúa, no sólo se limita a contemplar. La concepción estoica pone el énfasis en el aspecto práctico: las acciones son la consecuencia de una decisión racional con respecto a un impulso a actuar que se deriva de haber unificado y "asentido" a las manifestaciones o representaciones de la realidad externa. Se trata de una intuición que permaneció latente en la historia sucesiva de la reflexión filosófica acerca del alma y de la conciencia, para reaparecer a veces y encontrar un eco indirecto en ciertas teorías contemporáneas.

En su conjunto, la perspectiva helenística, típica de una época de incertidumbre y de crisis que se asemeja en muchos aspectos a la nuestra, produce, no sólo en el nivel popular, la difusión de mitos y de misterios, viejos y nuevos, que impregnan la filosofía del período helenístico y después la romana. La filosofía de la época intenta sobre todo realizar una fusión de todas las perspectivas capaces de brindar elementos para tal síntesis espiritual. Se conjugan así Platón y Aristóteles, pero también Pitágoras y los misterios, en una concepción inevitablemente ecléctica y sincretista cuyo símbolo más elocuente sea quizás el hermetismo.

Una respuesta análoga y paralela a esta tendencia general a poner el alma como "ulterior", en su origen y en su destino con respecto a la esfera del mundo y por lo tanto a su conocimiento racional y crítico-reflexivo, se encuentra en el neoplatonismo.[16]

[16] Acerca de la doctrina del alma en Plotino se pueden consultar H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology,* Den Haag, M. Nijhoff, 1971; É. Bréhier, *La philoso-*

Esta escuela trata de definir, a la luz de las categorías filosóficas clásicas, la posibilidad de trascender el ámbito del *logos* dialéctico en dirección a una perspectiva trascendente en cierto sentido "mística". La metodología dialéctica de Platón se traspasa a la filosofía de Plotino a fin de sustentar una tendencia a alcanzar el Absoluto, considerado éste, sin embargo, de una manera distinta del Bien platónico. El alma es concebida como un ente intermedio entre la realidad que la trasciende y de la cual deriva toda su potencia y su actividad, y el mundo de la espacialidad y de la sensibilidad material. Justamente por esto debe dirigirse "hacia lo alto", reencontrar su propio origen trascendente (que es al mismo tiempo repudio del mundo, visto sobre todo como el mal) usando todo su poder para su propia autosuperación, hacia la unión mística con el Uno.

Para Plotino, el alma se ubica ante una elección entre la conversión al entendimiento *(nous)*, y de este modo al Uno, y la permanencia en la corporeidad sensible. Tal elección es al mismo tiempo ética y ontológica: la materia es el no ser. Si el alma no logra "salir" de sí misma, se condena a lo ilusorio del mundo y queda encerrada en una imagen ilusoria de sí misma. En la conversión del alma al Uno, ésta supera a la racionalidad misma, si bien usándola. Tenemos así una sublimación de la individualidad consciente, que de tal manera alcanza el propio fin; pero esta sublimación representa, al mismo tiempo, la disolución en la totalidad, porque la individualidad es considerada como un límite tanto gnoseológico como ontológico que se interpone e impide la participación en el Todo. Cada distinción se percibe como una alteridad incompatible con la unidad-totalidad del Uno, que es la única verdad y la única salvación.

El neoplatonismo, aunque de un modo todavía racional y dialéctico, es una filosofía mística que predica el progresivo abandono y la eliminación de toda forma y determinación finita. En

phie de Plotin, París, Boivin, 1928 [trad. esp.: *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953]; C. Steel, *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo. Giamblico, Damascio e Prisciano*, Bari, Pagina, 2006.

este sentido, es su propia lógica interna la que la lleva a purificarse de los elementos míticos presentes en la filosofía popular (tanto en el orfismo como en el hermetismo) y, al mismo tiempo, a suprimir el problema del destino individual. Sin embargo, tal solución deja abierto el problema del cual había surgido. De ahí la oposición de fondo entre el neoplatonismo y el cristianismo naciente, del cual será testimonio la reflexión y la propia experiencia vital de Agustín. Si el alma "es" ella misma sólo disolviéndose en el Uno y liberándose de toda temporalidad y accidentalidad contingente, termina por no poder ya dar ningún sentido a la propia existencia corporal, a la propia vida. En la dialéctica entre vida y sentido, la solución neoplatónica (y las versiones todavía más radicales de esta solución, como el maniqueísmo) aparecen desequilibradas y, por lo tanto, a la larga, insatisfactorias.

Esto no impidió que aspectos importantes de la filosofía neoplatónica pasaran al cristianismo, en especial los relacionados con el problema de la ascesis hacia Dios, y también la concepción triádica (Uno-Intelecto-Alma) propuesta por Plotino, que a través de la meditación de Proclo influirá en la elaboración de los Padres de la Iglesia del concepto de la trinidad divina. Pero es la reflexión de Plotino acerca de la capacidad del alma de retornar al Uno a través de una "salida" de la materia lo que resultó particularmente significativo y fecundo: para Plotino esta salida de lo material, y por lo tanto de lo que está dotado de extensión, se piensa como la entrada en un reino que, siendo distinto del material, debe ser "inextenso". Acogiendo algunas instancias socrático-platónicas relacionadas con el alma como lugar en sí, Plotino inaugura una noción de la interioridad despojada de todo carácter "físico" y, en consecuencia, eminentemente no espacial. Con esta revisión radical de la idea de alma, Plotino le abre el camino a una novedad conceptual que se impondrá en la obra de Agustín. El hombre "interior" del cual nos habla este último no es simplemente el hombre que se recoge en sí mismo o que se cierra a los estímulos del mundo. De una manera mucho más radical, el hombre interior se ubica "en otra parte" con respecto al hombre corpóreo.

Como esta interioridad no puede de ninguna manera ser espacial (Plotino critica con energía las reflexiones estoicas acerca de la posibilidad de pensar la relación alma-cuerpo en términos de mezcla), se presenta la cuestión de su condición ontológica. En relación con esto, Plotino elabora una doctrina particularmente sugestiva. Parte de un vuelco total de la forma usual, incluso filosófica, de determinar el nexo entre alma y cuerpo. En vez de decir que el alma está en el cuerpo, sostiene que el cuerpo está en el alma. Esta tesis ha dejado perplejos a muchos comentaristas, incluso entre los antiguos. Sin que podamos ahora entrar en detalles acerca de este asunto tan complejo, debemos hacer notar que, según Plotino, el alma que reside en el cuerpo es "imagen" *(éidolon)* del alma como verdadera hipóstasis. El alma, por lo tanto, es una sola, y como tal, el resultado de un proceso que parte del Uno, como un rayo de luz que emana del sol. Este rayo de luz pierde progresivamente esplendor y claridad a medida que se aleja de su origen, como también pierde consistencia. El alma incorporada es, por lo tanto, casi un simulacro de ese origen. Pero puede reconquistarse a sí misma y su verdadera naturaleza si abandona las apariencias, es decir, la corporeidad, y recupera su propia y verdadera realidad, que ha quedado olvidada en cuanto tal y que, por lo tanto, hay que redescubrir. El dualismo plotiniano difiere, en consecuencia, del platónico pues, por una parte, la recuperación de la propia y auténtica naturaleza a través del alejamiento de la corporeidad material no conserva la individualidad psíquica sino que conduce a esta última a una fusión con la luz originaria del Uno; por otra parte, paralelamente, esta naturaleza originaria debe pensarse en términos por completo distintos de los que caracterizan a la materia espacial. Se nos presenta entonces el problema de qué características tiene.

II. EL VIRAJE DEL CRISTIANISMO

1. La concepción cristiana originaria y su relación con el judaísmo y con el helenismo

Ya siglos antes de que la predicación de Cristo transformara la cuestión del destino del alma, en la cuenca del Mediterráneo se había iniciado una compleja obra de mediación cultural y de hibridación entre las ideas y las nociones griegas y hebreas.[1] A partir del siglo III a. C., numerosos escritores intentaron realizar una síntesis entre doctrinas diferentes, cuando no opuestas. La operación tuvo lugar tanto en relación con los aspectos lingüísticos como con los conceptuales. Poco a poco, en distintos lugares y a ritmos distintos, se fue creando un nuevo léxico, basado en una compleja estrategia de interconexiones y de sustituciones entre conjuntos diversos de términos. Hubo al menos tres corrientes principales que influyeron en este proceso de transformación. En primer lugar, la traducción al griego de setenta textos fundamentales de las escrituras hebreas, obra conocida justamente con el nombre de "los Setenta" y destinada a adquirir en poco tiempo un peso y una autoridad notables a pesar de incluir algunos textos no canónicos (los denominados apócrifos). En segundo lugar, la anexión al ca-

[1] En relación con el tema tratado en esta sección, se pueden consultar R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, Leiden, Brill, 1971; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1926; J. A. T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology*, Londres, SCM Press, 1952; H. A. Wolfson, *Philo. Faith, Religion and Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1962; F. Calabi, "Tra Atene e Gerusalemme. Anima e parola in Filone di Alessandria", en R. Bruschi (ed.), *Gli irraggiungibili confini*, Pisa, ETS, 2007, pp. 217-236.

non hebreo y griego de textos que no provenían de la literatura hebrea, como el libro de los Proverbios, el libro de Job y el Eclesiastés, conocidos como literatura sapiencial. Por último, en tercer lugar, la obra de proselitismo iniciada por los evangelistas y por Pablo de Tarso termina por alcanzar la más amplia y diversificada recepción posible. Además, este complejo fenómeno se conecta, y por momentos se confunde, con la difusión contemporánea de textos y de doctrinas heterogéneas, de origen platónico o estoico, pero también médico y mágico. El resultado fue una gradual y profunda transformación de la noción griega de *psykhé*, pero también de la hebrea de *nepheš*.

La terminología griega bíblica está próxima al griego popular, pero al mismo tiempo conserva su nota distintiva que la vincula a sus orígenes semíticos y la distingue de la lengua y la cultura helenísticas. Esto significa, en particular en lo que concierne a la noción de alma, que el dualismo griego está por lo general ausente en la conceptualización bíblica de la relación entre el alma y el cuerpo. Existen, como es obvio, muchos matices y una notable diversidad en el interior del corpus testamentario, que aumentan si tomamos en consideración también al Nuevo Testamento. Si por una parte podemos encontrar el complejo trabajo de mediación de Filón de Alejandría, judío helenizante interesado en descubrir un camino para armonizar la filosofía griega y la sabiduría hebrea; por otra aparece la operación casi por completo inaudita de transformación conceptual realizada por Pablo para hacer valer la novedad del mensaje cristiano.

La traducción de *nepheš* por *psykhé* en la Versión de los Setenta no conlleva la connotación dualista adquirida por el término griego después de Platón, refiriéndose más bien a una comprensión del alma como principio vital ligado a la vida terrena. Aquí está ausente la separación entre alma y cuerpo, que reaparece en los libros no canónicos, como el de la Sabiduría. Incluso en este caso, el alma no queda caracterizada en términos de principio o constituyente divino. El hombre en su integridad es una criatura de Dios, aunque destinada a la inmortalidad en tanto imagen di-

vina. El cuerpo es considerado mortal y corruptible, pero no es la sede del mal. Después de la muerte, el cuerpo regresa a la tierra, y el alma, a ese Dios que le había dado al hombre su propia alma. Más impregnado de dualismo está el libro de los Macabeos, apócrifo (si bien se encuentra incluido en el canon cristiano católico y ortodoxo), en el cual se dice que la muerte es el camino a la inmortalidad, el premio a la virtud.

Filón de Alejandría ocupa un lugar especial en la historia de las relaciones entre la filosofía griega y la doctrina hebrea, gracias a su profundo conocimiento de ambas. Su estrategia consiste en discernir, entre las diversas concepciones griegas de lo divino, la que se adapta mejor al mensaje de la Biblia hebrea. Su elección recae sobre las tesis platónicas del *Timeo,* donde leemos acerca de un Dios independiente del mundo que continúa existiendo después de haberlo creado, aunque permanece ajeno a él en tanto ser incorpóreo en relación con un mundo material. Desde este punto, Filón se orienta hacia una asimilación de la doctrina aristotélica del alma racional como "lugar de las formas", de modo de poder llegar a la conclusión de que el mundo de las ideas, un mundo llamado inteligible, tiene su sede en el *nous,* o, mediante una contaminación del griego de los Setenta, en el *logos.* La tendencia a asimilar y conciliar lleva a Filón a distinguir un alma irracional, creada junto al cuerpo, tanto el de los seres humanos como el de los animales, y un alma racional, creada con la creación del mundo y, por lo tanto, antes de su "cautiverio" en el cuerpo. Esta idea muestra también el surgimiento de una noción de creación que no es la griega, y que lleva a Filón a distinguir entre una primera creación de la materia a partir de la nada por parte de Dios y una segunda creación del mundo a partir de la materia, semejante a la noción platónica expuesta en el *Timeo.* La inmortalidad del alma no es, por lo tanto, intrínseca a su "naturaleza" *(physis),* como lo sostiene Platón en el *Fedro* o en el *Timeo,* sino que es tal por gracia divina, y por lo tanto *podría* ser destruida. La distinción entre un alma inferior y sensible y una superior y racional induce a Filón a llamar a esta última "alma del alma", cuya naturaleza es espíritu

divino *(pneuma)*. Hay también indicios de una perspectiva cercana al gnosticismo, cuando Filón concibe al *logos* como receptáculo del *nous*. El alma está en su propia casa sólo cuando regresa al mundo incorruptible de las formas, ya que su existencia terrena es básicamente una prisión o tumba (según el modelo platónico del *Fedón*).

Con los textos que constituyen el Nuevo Testamento[2] asistimos sobre todo a una expansión del campo semántico de la noción de *psykhé* y a su mayor determinación. Se subraya su significado específicamente humano, mientras su sentido como condición de la vida se enfatiza en relación con la cuestión de una vida después de la muerte, que es central en la predicación de Cristo. Por consiguiente, se devalúa la idea de la vida como un proceso meramente biológico. La "verdadera" vida es la que depende de Dios como un don suyo. Al mismo tiempo, no obstante, el alma como fuente de vida no tiene autonomía con respecto al cuerpo. Además, el mensaje cristiano primitivo subraya sin ambigüedad la resurrección del *cuerpo*, y no sólo del alma, si bien este concepto tiene un significado inaudito, en particular gracias a la compleja operación cultural realizada por Pablo. El tema central que se enuncia en gran parte de los textos incluidos en el Nuevo Testamento es, por lo tanto, la vida, no en general, sino la vida propia de los seres humanos, entendidos como existencias encarnadas. La individualidad subjetiva se encuentra a la vez convertida en una cuestión decisiva y generalizada, pero restringida a las criaturas humanas, "iconos" de un Dios creador.

Esta operación efectúa una profunda renovación tanto de la perspectiva veterotestamentaria como de la visión filosófica helénica. La individualidad de la existencia, su sentido, su relación con una trascendencia dotada de un poder creador absoluto (allí donde el pensamiento griego no había admitido la idea de la nada

[2] Acerca de este tema, la bibliografía es inmensa. Me limito a recordar los ensayos de M. Adriani, "L'anima nell'Antico Testamento e nel Nuovo Testamento", y de C. Fabro, "L'anima nell'età patristica e medievale", en M. F. Sciacca (ed.), *L'anima*, Brescia, Morcelliana, 1954, pp. 9-28 y 71-105, respectivamente.

y de la creación a partir de la nada), la capacidad de relacionarse consigo misma como camino para una vida más verdadera representan temas del todo inéditos o al menos profundamente renovadores en relación con las concepciones precedentes. Esto no quita que el cristianismo en sus orígenes no se haya empeñado también en una obra de asimilación del marco conceptual precedente, por un lado en tensión dialéctica con la ley mosaica, y por otro en un diálogo a menudo polémico con la cultura clásica. El problema del alma, además, no se convierte en objeto de discusiones académicas, sino en el núcleo de un mensaje revolucionario que, a veces abiertamente, a veces implícitamente, pone en juego una ruptura con el pasado. Esto se inscribe en un marco más abarcador de reflexión teológica, mesiánica y escatológica, pero también política y ética. Las Epístolas de Pablo son, en este sentido, el documento más elocuente, si bien ya en los Evangelios se tocan muchos de estos aspectos, de maneras a veces distintas y en todo caso múltiples.

Más allá del problema de interpretar el sentido del mensaje evangélico (problema que no interesa de una manera directa en este estudio), quizás el elemento decisivo para entender el sentido específicamente cristiano de la noción de alma es el de la promesa de una vida después de la muerte, promesa que convierte a la vida terrena en fundamental para un destino en la sucesiva, y al mismo tiempo en menos importante en tanto menos "verdadera". Se presenta así, de una manera progresiva, pero sin vacilaciones, una fractura fundamental con respecto al pensamiento precedente, tanto el hebreo como el griego, como se verá con Agustín: el sentido del alma como existencia consagrada a un destino ultramundano se conecta estrechamente con una concepción renovada del tiempo que rompe con la temporalidad cíclica concebida por los griegos, en tanto le asigna a la existencia un destino definitivo y definitorio, pero que tiene en el presente su propio tamiz, y esboza así una concepción mejor definida que la perspectiva mesiánica hebrea.

Desde este punto de vista, el alma no puede considerarse simplemente como un principio vital de "esta" vida, ya que sirve sobre todo para garantizar la siguiente, la verdadera. En esto en-

contramos una afinidad y también una diferencia con la concepción platónica y con toda la corriente "órfica" antigua. Esta diferencia hace que la renovación que implica la adopción de la fe cristiana represente un paso aún más significativo que la decisión de participar en un rito mistérico como, por ejemplo, el de Eleusis. Sin disminuir las semejanzas estructurales, que por otra parte caracterizan a todas las prácticas religiosas de renovación de la antigüedad, se puede advertir que el mensaje cristiano le da al proceso de transformación (que queda marcado por el bautismo) un nuevo sentido. La conciencia del sentido de la existencia que se quiere obtener desde la perspectiva cristiana es la de un destino ulterior que se adquiere, no obstante, "aquí y ahora", lo que de este modo confiriere a la vida terrena un sentido distinto, una "dirección" y una teleología inéditas, y además accesibles a todos, es decir, universales.

En este sentido, la que cambia de signo es la idea misma de la muerte: la antropología cristiana hace de la muerte un pasaje que les concierne a todos (no sólo a los iniciados) y que, justamente por eso, puede universalizarse y no le atañe sólo al que "sabe", sino al que cree y se convierte a la verdadera fe. Por ser un don del Dios creador, la vida ultraterrena depende de Su juicio, no del humano. Con respecto a la concepción griega clásica, en la antropología cristiana surgen algunas características distintivas del alma: su realidad y su individualidad personal originarias, que derivan directamente de la creación (que deriva a su vez de un acto de Dios, y no es generada por división, dispersión o participación de un alma del mundo); su distinción del cuerpo pero, al mismo tiempo, su no oposición a él, que también fue creado originariamente por Dios y, por lo tanto, no conlleva un significado negativo e inferior, sino que está destinado a ser dominado y desarrollado por el alma; el carácter secundario e históricamente derivado de una relativa oposición del cuerpo y del alma (pasiones, dolor, muerte), que provienen de una elección ética negativa (el pecado), que no es necesaria ni permanente, sino que puede ser anulada gracias a una conducta justa y con la ayuda divina (lo cual, en cierto modo,

le da sentido al dolor); la historicidad concreta y personal del destino del alma, individualmente distinto y concebido en un sentido no necesitante, no comprometido en el ciclo de la totalidad cósmica, sino dependiente a un tiempo de la providencia divina y de las elecciones humanas: ésta es quizás la revolución más radical del "pensamiento" cristiano, que hace pasar el centro de la perspectiva del cosmos al hombre en su relación directa con lo divino, y, por lo tanto, de la ontología a la ética. En este sentido, el mensaje cristiano retoma el pensamiento hebreo. Al hebraísmo y al primado del tiempo futuro (el mesías que todavía debe venir), el cristianismo contrapone el primado del presente como conversión a la verdadera vida en base al acontecimiento de la muerte y de la resurrección de Cristo. Y esto es lo que origina la diferencia con el judaísmo: el surgimiento de una idea de la historia como fundación de la ciudad humana a imagen de la celeste, cuya realidad está garantizada por la resurrección.

No obstante, esta novedad debe expresarse dentro de categorías provenientes de la cultura y la filosofía griegas y exige, por lo tanto, un laborioso esfuerzo de transformación del sentido de los conceptos de la tradición griega y latina para darles un nuevo significado. Este proceso no tiene lugar sin incertidumbres y ambigüedades en la reflexión patrística, que presenta posturas muy distintas entre sí, algunas directamente ajenas a lo que luego se convirtió en la doctrina de la Iglesia, lo cual puede explicarse, desde una perspectiva histórica, como un proceso de elaboración interno y dialéctico. En particular es con la elaboración de Pablo de los conceptos bíblicos de *nepheš* y de *ruach,* interpretados ahora de una manera más dinámica, que se afirma una doble perspectiva: el primero se traduce al griego como *psykhé,* que ahora significa criatura viviente y también su principio biológico de movimiento y de crecimiento global, y como tal diferente de la corporeidad *(sarx,* la carne), aunque está unida a ella; el segundo, en griego *pneuma* y después en latín *spiritus,* deriva directamente de Dios y está en contacto con él, y su don específico es la capacidad de elevarse hacia Dios y de esa manera renovar al hombre. El

término *pneuma* define al espíritu divino mismo ("santo") que desciende hasta el hombre y habita en él. Desde este punto de vista, Pablo está más cerca de los estoicos y su énfasis en el concepto de *pneuma* que de Platón o Aristóteles.

La doctrina paulina del alma lo lleva a establecer una conexión estrecha con el cuerpo *(soma)*, que asume un significado distinto con respecto a la perspectiva dualista de origen órfico-platónico. Si bien los comentaristas no se han puesto por completo de acuerdo acerca de la interpretación de esta noción, se puede decir que para Pablo el cuerpo no es un elemento de separación sino más bien de conexión del ser humano con sus semejantes y con el mundo. El cuerpo coopera con el alma, y esto significa que posee cualidades "psíquicas" que no habían sido puestas de relieve antes ni en la tradición griega ni en la hebrea. Aunque no se puede decir con certeza qué pensaba Pablo del problema mente-cuerpo (incluso porque no se expresaba como filósofo, sino como portavoz de una doctrina de salvación destinada a todos), muchos críticos consideran que con tal postura evita tener que optar entre el dualismo y el reduccionismo. La oposición residiría, en última instancia, entre el cuerpo *(soma)* y la carne *(sarx)*.

Mientras el cuerpo representa la condición ineludible de la existencia encarnada propia de los seres humanos, y como tal posee propiedades y facultades que algunos autores del siglo xx (en particular Rudolf Bultmann) han acercado a las doctrinas basadas en el concepto de intencionalidad (en las cuales nos detendremos a su tiempo), en Pablo el concepto de carne está cargado de un sentido moral negativo. Sostiene que la carne es la expresión de la tendencia humana a inclinarse al pecado, entendido éste como indulgencia hacia las tentaciones (justamente de la carne). Mientras el cuerpo está siempre animado *(soma psykhikón)* y constituye el estado inicial que, trascendido por la muerte y resurrección de Cristo, conduce a la vida verdadera como cuerpo espiritual perfecto *(soma pneumatikón)*, la carne constituye el pecado del cual hay que redimirse para poder acceder al estado de salvación ultramundana. El complejo esquema de relaciones y de oposicio-

nes instituido por Pablo, por otra parte, no está exento de imprecisiones y de contradicciones, y será Agustín quien las aclare y resuelva. Pero la novedad de la noción paulina de carne es doble: por una parte, permite correr el eje de la oposición griega tradicional entre cuerpo y alma, cuyo resultado es una mayor atención a la corporeidad (de hecho, los textos hebreos no distinguían entre las dos nociones, pues hablaban sólo de *basar* en un sentido general); por otra, introduce una novedad casi desconocida para los griegos, es decir, la idea de que determinadas pasiones (las "carnales") son *intrínsecamente* malas, y no sólo negativas si conducen a excesos. Ni en Platón ni en los estoicos la carne era considerada pecaminosa *por naturaleza*. Este aspecto de la doctrina paulina tendrá una considerable repercusión en toda la reflexión cristiana sucesiva.

2. AGUSTÍN

La reflexión agustiniana sobre el alma representa un hito fundamental.[3] Su postura, de carácter marcadamente religioso y "ascensional", y su identificación del pensamiento con la vida del ser racional en busca de Dios ponen el tema del alma en el centro de su filosofía. Sin embargo, esto no lleva a Agustín a una elaboración directamente antropológica de la temática, sino a la elaboración de una vía ascética hacia Dios a través del alma vinculada a una reflexión acerca de la misma como objeto y sede de elecciones axiológicas.

En relación con este pensamiento, el alma queda determinada en su realidad y su estructura. Esta determinación implica algunos pasajes cruciales: en especial, la noción de interioridad como

[3] Acerca de Agustín, véanse P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford, Oxford University Press, 2000; É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Genova, Marietti, 1983; R. O'Connell, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of the Soul*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1969.

"lugar" de Dios (que abre las puertas a la valorización de la interioridad en cuanto tal) y la de la temporalidad como articulación del alma que ilustra la articulación de la acción divina. El alma es para Agustín un principio jerárquico de dominio del cuerpo y de guía con respecto a las pasiones. Esto significa que el alma se distingue del cuerpo sin ser por completo lo opuesto a él. Agustín intenta, no obstante, diferenciar el alma como principio vital del *animus* como *summus gradus animae,* y en cuanto tal, identificado con el *spiritus* y con la *mens* y sus manifestaciones *(ratio, intellectus),* lo cual le permite orientar la estructura del alma hacia una dimensión ética, como capacidad racional de captar el valor de los bienes espirituales con respecto a los corporales.

Es preciso aclarar que en Agustín coexisten varias determinaciones del alma y de la relación cuerpo-alma, según la fase de la evolución de su pensamiento, y esto no vale sólo para su conversión del paganismo al cristianismo, sino también después de su conversión. La influencia de la filosofía de Platón y de los neoplatónicos es considerable, incluso después de la adhesión agustiniana al credo cristiano, a pesar de que los críticos no coinciden acerca de los textos que Agustín realmente conoció y adoptó en su grandioso intento de síntesis de la filosofía griega y del cristianismo.

La concepción del alma de Agustín posee aspectos de continuidad y también de ruptura con respecto a la noción tripartita, que era por lo general la más difundida entre los autores griegos. Él retoma la idea de que el alma racional ha de ser distinta de la "irracional", noción que, no obstante, unifica lo que en Platón es distinto, el alma volitiva y el alma deseante; por lo tanto, la "tercera" parte del alma, la puramente viviente, se parece mucho más al alma vegetativa de Aristóteles. Para Agustín, el platonismo constituye la posibilidad de tener una visión de la tierra prometida, pero sólo el cristianismo le indica el camino concreto para alcanzarla. El platonismo le permite a Agustín afirmar, con una claridad nunca alcanzada antes por los autores cristianos, el carácter inmaterial del alma. A fin de ilustrar esa naturaleza incorpórea es uno de los primeros en usar una metáfora destinada a tener

una larga vida: la del alma comparada a la luz que se propaga en un medio material como el aire.

Por lo tanto, la afinidad del hombre con Dios está vinculada más al alma que al cuerpo. Esto nos lleva a una postura a veces más bien pesimista y rigorista. Por momentos, existe también en Agustín una tendencia a diferenciar los dos componentes del alma como dos sustancias distintas: una, espacial y divisible; la otra, ni espacial ni divisible y presente de una manera total en cada una de sus "partes". Además, este componente, en tanto pensante, es capaz de reconocerse como existiendo separadamente del cuerpo, sobre el cual actúa pero respecto del cual no puede ser pasivo. Esto da lugar a oscilaciones en el pensamiento de Agustín (algunos textos se acercan más bien a una idea de la unidad de alma y cuerpo) que produjeron una larga historia de revisiones, a veces en un sentido dualista y otras, unitario.

Agustín refuta la teoría de Orígenes, quien ve el origen del alma como preexistente al cuerpo y a la caída, pero no precisa la modalidad en que Dios crea las almas singulares. En cambio, en cuanto a la cuestión de la inmortalidad, retoma la argumentación platónica de la afinidad del alma con las ideas divinas y del ser del alma como principio de vida por principio indefectible, dándoles a estos argumentos un matiz personalista típicamente cristiano. Agustín afirma repetidas veces y con energía que el alma no es un principio "divino" en el sentido de los maniqueos, sus antiguos maestros. De hecho se aleja cada vez más del dualismo maniqueo, hasta dar forma a una concepción del vínculo entre alma y cuerpo como una mezcla, que tiene su origen en el estoicismo.

Su reflexión acerca del aspecto voluntarista, en relación con el problema de la libertad, es sumamente profundo. Sólo ejercitando la propia voluntad, que es libre, el alma accede a la verdad y a la salvación a través de la fe. La gracia divina es un don absolutamente gratuito, que no impide sino que hace posible el camino de la liberación concreta, que es liberación en Dios. El alma alcanza a Dios gracias a su contacto activo con el absoluto en su interioridad consciente. Dios es la condición ontológica de este contacto,

que constituye una actividad racional fundada en una garantía divina. Dios es la causa última que hace posibles todas las operaciones del alma, además de producir su propia existencia y persistencia, y por lo tanto, la eficacia de tales operaciones sobre el cuerpo, que en sí mismo es extraño al espíritu. La posición agustiniana final es la insistencia en la posibilidad por parte del alma de controlar el cuerpo y, en consecuencia, el rechazo de la idea de una necesidad de pecar total y ciega. El hombre es libre de elegir y, por lo tanto, es responsable de sus elecciones.

En *De Trinitate* se dice que el alma es *imago Dei* en tanto sus facultades y estructura son expresión de la vida de Dios. De esta manera, fundamentalmente, se saca al alma del reino de la naturaleza "terrestre" y se la ubica, aunque de una manera distinta de la gnosis, en un destino ultraterreno. Para fundamentar esta perspectiva, Agustín elabora una concepción de la interioridad que es afín a la fundamentación socrático-platónica, pero se distingue de ésta en dos aspectos: en primer lugar, por la generalización universalista propia del pensamiento cristiano, que considera esa condición como creada directamente por Dios y, por lo tanto, no sometida de por sí a condiciones; en segundo lugar, porque esa interioridad se caracteriza por su racionalidad, pero aún más por su no espacialidad. La modalidad esencial del alma es su temporalidad, como verdadero "sentido" de su ser, a diferencia de la corporeidad, que se relaciona con la espacialidad.

La función decisiva de la temporalidad produce una revolución en el pensamiento, en tanto pone en juego al tiempo mismo como determinación de la "divinidad" del alma, a diferencia de toda la filosofía griega en su conjunto, que tiende a desvalorizar al tiempo como condición inferior y, por lo tanto, no divina. Agustín encuentra el nexo entre temporalidad y divinidad gracias a la concepción "mesiánica" de la temporalidad propia de la postura cristiana, que rompe con la concepción cíclica griega y funda una perspectiva histórica. Gracias a este nexo (por el cual la *distensio animi* es una *imago* de la incidencia de la acción de Dios en la historia, hecha de acontecimientos originarios, acciones presentes y

un *telos* hacia el futuro como conclusión o fin), Agustín puede ver en la temporalidad la cifra de la interioridad como "diferencia ontológica" en relación con lo mundano.

El tiempo se convierte en el "sentido" (en su doble acepción de dirección y de significado) de la presencia divina en el hombre, que le da su propio lugar en el cosmos como artífice de la construcción de la ciudad celeste a través de la de la ciudad terrestre, la comunidad cristiana. Ese sentido se obtiene por la gracia y por la fe, pero puede ser "ilustrado" racionalmente por medio de la homología estructural entre la temporalidad de la vida humana y la temporalidad de la vida histórica de la comunidad. Se puede acceder a esa perspectiva sólo a través de la conversión, que representa un giro decisivo en tanto produce el verdadero nacimiento.

Esa conversión se articula no por mera negación del mundo, sino por medio de la "confesión" entendida como revisión del propio pasado y como escritura de la propia experiencia, que se vuelve significativa no por sí misma sino más bien como *exemplum* de la acción divina en el ser. La vía de la autointerpretación del alma toma así un matiz "existencial" a diferencia de la eminentemente ético-racional de origen socrático. Y también la presencia de las pasiones se articula en el interior de la nueva concepción, por cierto más bien revolucionaria, de la "escritura de yo". La confesión adquiere, por lo tanto, un valor de enunciado de la verdad como producción de lo que es "verdadero en su grado máximo" pero puede permanecer oculto. La presencia de Dios en la interioridad es esta escritura sin los velos del yo que, de este modo, por sí misma transforma y absuelve, obviamente por medio de la gracia divina que redime.

3. La influencia de la filosofía árabe en la escolástica y en el pensamiento de Tomás de Aquino

La reflexión acerca del alma en la primera filosofía medieval está impregnada principalmente de la filosofía platónica (por otra parte, mal conocida), de influencias neoplatónicas y, sobre todo,

del influjo agustiniano. La postura aristotélica relativa al alma como forma del cuerpo, en cambio, fue tendencialmente rechazada en razón de la imposibilidad básica de conciliarla con la tesis cristiana del destino ultraterreno del alma.[4]

En la elaboración filosófica medieval, se subraya sobre todo el componente espiritual, a veces tendencialmente disuelto en una concepción casi mística relacionada con la contemplación de Dios como esencia del alma (por ejemplo, en Escoto Eriúgena), concepción que tiende a ignorar, o al menos a desvalorizar de una manera decisiva, la función del cuerpo. Ya a principios del siglo XIII empieza a abrirse paso una nueva forma de pensamiento aristotélico, también en virtud de la influencia de la filosofía hebrea y árabe, en la cual ese elemento ya estaba presente a través de los trabajos de interpretación de filósofos como Avicena. En un principio se lo lee en clave neoplatónica, también a causa del escasísimo conocimiento de los textos originales. Se considera al alma como una esencia intermedia entre la eternidad y el tiempo, el absoluto y la naturaleza creada, inserta en una jerarquía de inteligencias motrices que dan origen al universo.

En Avicena, la existencia se le da al alma de un modo más cierto que al cuerpo (anticipando de esta manera el argumento cartesiano). El intelecto existe al menos potencialmente en toda alma individual, si bien en acto es único y universal (es único porque sólo de esa manera se lo puede entender como universal). Averroes, por el contrario, piensa como único también al intelecto posible, y como individual, sólo al intelecto pasivo, simple disposición a reci-

[4] En relación con la temática de esta parte, véanse H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Milán, Adelphi, 1973 [trad. esp.: *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994]; M. Amid, *Essai sur la psychologie d'Avicenne*, Ginebra, Vandrouves, 1940; G. Endress y J. Aersten (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, Leiden, Brill, 1999. En relación con Tomás en particular, además de las obras ya citadas de Gilson, veánse A. Kenny, *Aquinas in Mind*, Londres, Routledge, 1993 [trad. esp.: *Aquino y la mente*, Barcelona, Herder, 2000]; A. C. Pegis, *Saint Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto, Pontificial Institute of Mediaeval Studies, 1934.

bir a los inteligibles ya en acto. Esta disposición es corpórea y, por lo tanto, perecedera. A partir de este punto se origina la controversia con el averroísmo latino en cuanto a la inmortalidad personal.

Los pensadores árabes (desde Al-Kindi a Al-Farabi, de Avicena a Averroes) por lo general se interesan en el problema epistemológico de cómo el alma (y por lo tanto, el hombre) puede conocer lo universal, y de este modo la verdad. La investigación sobre el alma se concentra sobre todo en el problema de cómo concebir el intelecto, y cómo distinguir un intelecto pasivo, propio de cada individuo, de un intelecto agente general e impersonal, que toda la filosofía árabe coincide en considerar separado del intelecto de los seres humanos, aunque en contacto con éste. Como lo observará con agudeza Tomás, en la reflexión árabe islámica se va mucho más allá de las indicaciones contenidas en Aristóteles y trasmitidas por los comentaristas griegos, en particular, Alejandro de Afrodisia.

Si Aristóteles distingue de manera "estructural" entre las funciones del alma, para Avicena se trata sobre todo de mostrar cómo el alma racional y en particular el intelecto pueden desarrollar una capacidad cognitiva que parte de una estructura más simple para llegar a una más compleja. Distingue entre un intelecto pasivo o material, un intelecto habitual y uno adquirido. El primero es sólo potencialmente capaz de conocer los universales; el segundo es el que alcanza esa capacidad, pero no hace de ella un uso efectivo; y por último, el tercero es el que se relaciona activamente con los universales. La perspectiva no es pues ya simplemente estática y clasificatoria como en Aristóteles, sino genética y ascensional. En Averroes, esta aproximación se invierte, en tanto el intelecto agente es considerado como la última de las formas de la jerarquía celeste. Para explicar la relación entre el intelecto y las formas sensibles, supone un proceso bidireccional. En primer lugar, hay un proceso de abstracción a través de la imaginación, por el cual las formas son "extraídas" de la materia en la cual se encuentran cautivas. Luego se da su recepción intelectual en tanto formas inteligibles. La importancia de esta perspectiva reside en la individuación de una función particular en la facultad de la imaginación, que Aristó-

teles había entrevisto pero no había desarrollado. Estas reflexiones serán de gran importancia para el maestro de Tomás, Alberto Magno, y su intento de armonizar a Aristóteles con el cristianismo.

Un primer efecto del encuentro entre la filosofía hebrea y la árabe y la escolástica platónico-agustiniana latina es la teoría del alma como luz, o sea, la de una peculiar materialidad del alma. Puesto que cada criatura debe ser distinta al menos en un aspecto del creador, y siendo este aspecto su "materia", a las almas como criaturas espirituales les corresponde una materia particular, distinta de la corpórea. La luz es esa materia particular que representa el conocimiento y es símbolo de Dios, quien, según Agustín, ilumina la mente humana dándole la capacidad de captar las esencias inteligibles y, por lo tanto, de vivir la verdadera vida del alma como conocimiento y como amor. Éste es el camino seguido por Buenaventura.

El alma y el cuerpo se conciben como sustancias independientes, que pueden unirse sin que eso implique que el alma muere con el cuerpo. El interés principal de esta nueva "psicología" es siempre el camino hacia Dios, el ascenso a través del conocimiento del alma. La metafísica de la luz de Roberto de Grosseteste, en la cual se la considera como la primera forma creada, intermediaria entre el universo espiritual y el corpóreo, muestra que el conocimiento tiene su origen en Dios y, por lo tanto, se lo ve como camino privilegiado hacia Dios mismo.

El origen de la postura de Tomás debe situarse en la polémica del siglo XIII contra la postura platónica (y agustiniana) y el averroísmo latino, que se supera bien pronto gracias, por una parte, a una compleja fundamentación ontológica y, por otra, a una particular capacidad de reflexionar acerca de los datos de la experiencia. En este sentido, Tomás se diferencia de su maestro Alberto Magno, también él un gran estudioso de Aristóteles, que sostenía aún la tesis del alma como sustancia "intelectual" y afirmaba que el hecho de que el alma fuera forma del cuerpo no constituía su atributo esencial, sino sólo una de sus funciones.

Los fundamentos del pensamiento de Agustín son: espiritualidad e inmortalidad del alma individual como principio de cono-

cimiento y de libertad, es decir, una postura fundamentalmente personalista; unidad sustancial del alma con el propio cuerpo, del cual es forma o acto primero; reconducción, por lo tanto, al alma de toda actividad corporal que es sede del intrínseco ser único e individual de cada ser humano.

La metodología de Tomás consiste en la interpretación de los fenómenos fisiológicos y psíquicos a la luz de sus principios ontológicos generales. Las tesis aristotélicas del hilemorfismo (en su particular acepción), de la jerarquía cósmica de las formas, de la unidad de la forma sustancial de cada ser y de la correspondencia entre modo de ser y modo de obrar son interpretadas a la luz de los datos de la experiencia humana y de los testimonios de la revelación cristiana. Para Tomás tiene una particular importancia subrayar, en una actitud polémica tanto con respecto a los averroístas como al pensamiento platónico, la continuidad entre el aspecto sensible y pasional y el aspecto intelectual y volitivo de la "conciencia", lo cual lo lleva a la afirmación de la unidad irreductible de la individualidad y de la historicidad de la persona.

La razón humana existe, pues, sólo de una manera individual, y tal individualidad es esencial al hombre por ser hombre, en tanto lo define esencialmente como *rationalis naturae individua substantia*. Tomás considera que cada alma posee la totalidad de las capacidades intelectivas (negando de este modo tanto la tesis averroísta del único intelecto activo como la platónico-agustiniana de la identificación del intelecto agente con Dios). Según Tomás, cada alma tiene, por lo tanto, su propio intelecto agente. Análogamente, cada alma tiene en sí todas las prerrogativas en relación con las capacidades operativas, de manera de poder proporcionarse su propia vida intelectual y ética.

Esta postura afirma, por lo tanto, la libertad individual y, en consecuencia, la responsabilidad ética individual de cada alma, lo cual no sustrae al alma de la causalidad divina (que es la causalidad primera, aunque obra a través de las causas segundas) y permite preservar el espacio de la acción individual de cada alma. No se deben confundir, según Tomás, dos órdenes bien distintos de

consideraciones relativas a las causas, algo que llevaría a la negación o a la limitación de la libertad humana. El reconocimiento del vínculo alma-cuerpo y de la presencia del elemento pasional le permite a Tomás comprender al hombre, en tanto nexo, como individuado y, por lo tanto, como unidad ontológica primaria. Pone un especial énfasis en la individuación del alma, en tanto creada "para" un determinado cuerpo como ente histórico. Esto implica negar la preexistencia del alma en relación con el cuerpo, y también significa la negación del dualismo platónico implícitamente presente incluso en ciertas afirmaciones de Agustín.

El cuerpo así entendido ya no constituye un castigo metafísico o moral, sino un instrumento para la autorrealización del hombre. De esta manera, Tomás confirma la intuición del mensaje cristiano en relación con el mal: no culpa irremediable, ontológica, sino sólo ética y, por lo tanto, superable a través de la propia renovación interior. La perfección que le es otorgada al alma en su inescindible nexo corpóreo queda de este modo limitada pero no negada. Las vicisitudes humanas encuentran su propio significado como esfuerzo de elevación, no contra el mundo y la naturaleza sino a través de ellos. El alma no anula el orden natural, sino que es contemplada como instrumento de un orden infinitamente superior, que los trasciende a ambos pero que los preserva sin oponerlos.

Este orden superior se alcanza en el plano de la fe, la cual no desautoriza al conocimiento, sino que más bien se ilumina por medio de éste si se lo entiende rectamente, o sea, racionalmente. Tomás apunta de este modo a una síntesis de las verdades "parciales" agustinianas y aristotélicas. El alma existe de manera independiente como espiritualidad, lo cual significa que es un principio activo del cuerpo, del cual es forma sustancial, es decir que le comunica el ser y toda potencialidad activa, al constituir su forma única y, por lo tanto, unificadora. No obstante, en su actividad y en su existencia, el alma supera los límites de la corporeidad porque al conocer se eleva por encima de la realidad de la experiencia sensible y capta conceptos y valores universales. En este sentido, Tomás intenta superar los límites del agustinianismo en tanto, en

cierto modo, éste es incapaz de determinar adecuadamente la "singularidad" del espíritu humano, del cual la personalidad individuada es el fundamento.

La incorporeidad del alma se afirma en virtud de su capacidad de acción intelectual (que no le debe nada al cuerpo). En razón de tal incorporeidad, Tomás puede afirmar la autosubsistencia del alma en tanto puede actuar de una manera autónoma. A partir de esto llega a deducir (de un modo original con respecto a las argumentaciones utilizadas precedentemente a este fin) la inmortalidad del alma en tanto incorruptible. La incorporeidad y la sustancialidad del alma son, en este sentido, las premisas de un silogismo que conduce a la afirmación de su inmortalidad. Sin embargo, esta argumentación todavía deja abierto el problema del carácter ultramundano del cuerpo, que no puede quedar garantizado a través de un razonamiento análogo. La solución a este problema se le confía, básicamente, a la bondad inescrutable de Dios, que ha creado todo el universo, y por lo tanto incluso las cosas materiales, que no pueden entonces ser intrínsecamente malas, sino sólo imperfectas y dependientes de la bondad infinita del Dios creador que todo lo puede. La postura de Tomás es radicalmente optimista, y en cuanto tal (y además en consonancia con la intención de Tomás, que se consideraba primero un teólogo y luego un filósofo), incluso en su intento de armonizar fe y razón, prefiere la fe, ya que la razón no basta para resolver una cuestión problemática para ella.

4. Concepciones humanistas y renacentistas del alma

La cultura humanista, ya desde su nombre mismo, afirma la centralidad del hombre en el universo y su papel de agente autónomo, desvinculado de cualquier tutela, incluso la sobrenatural.[5]

[5] Para la temática que se estudia en esta sección, véanse al menos E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Florencia, La Nuova Italia, 1974 [trad. esp.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires,

No podía, por lo tanto, no tener cabida en ella una renovada reflexión acerca del alma, sobre todo a la luz de un trabajo filológico de recuperación de los textos originales griegos que tuvo lugar después de la diáspora en Occidente de los intelectuales bizantinos, luego de la caída de Constantinopla. Más bien el alma del hombre está, desde esta perspectiva, cargada de significados, al menos en un sentido ideológico, que superan la reflexión medieval, que muchas veces es resistida frontalmente, si bien a menudo encontramos una prolongación de temas y estructuras conceptuales a partir de la concepción del hombre como un ser peculiar propia de la reflexión cristiana.

La concepción humanista exalta más bien la ubicación del hombre en el cosmos y recupera elementos panteístas que el cristianismo había excluido. En efecto, la concepción del hombre de los siglos XV y XVI, en sus aspectos generales, entiende a aquél como *nexus* universal, centro de atracción y mediador entre las partes del todo. Los intelectuales del humanismo acusan a la especulación escolástica de una elaboración inadecuada de las problemáticas relacionadas con la dimensión moral propia de la condición humana en su especificidad. La cuestión que se presenta más a menudo es la ligada a la doctrina de la gracia y a la necesidad de definir con mayor claridad una perspectiva capaz de señalar el camino para llevar una vida buena y virtuosa. El humanismo, por lo tanto, al menos en sus inicios, hace valer reivindicaciones que se injertan en el tronco de la doctrina cristiana, que debe integrarse y no rechazarse. El optimismo tomista da lugar a un período más sobrio, en el cual el ideal de educación se sustrae a la argumentación lógica escolástica para convertirse en meditación literaria (pensemos en el papel fundamental que desempeña la obra de Francisco Petrarca).

Emecé, 1951]; P. O. Kristeller, *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, Florencia, La Nuova Italia, 1978; F. Papi, *Cosmologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, La Nuova Italia, 1968 (nueva ed.: Nápoles, Liguori, 2006); C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Londres, Constable, 1970.

Esta perspectiva tiene como contrapartida una mayor dificultad para comprender la individuación, la estructura ontológica propia del ser humano. De hecho, reciben un nuevo impulso las doctrinas de origen neoplatónico, que entienden el alma en una perspectiva de elevación cósmica. Platón, Plotino, pero también Jámblico y Proclo, son redescubiertos después de su eclipse seguido por el implante de la filosofía aristotélica en el tronco cristiano realizado por Alberto Magno y por Tomás. Se leen entonces directamente los textos griegos originales (gracias sobre todo a la grandiosa obra de traducción realizada en Florencia, bajo los Médici, por Marsilio Ficino), no sólo su "traducción" cristiana filtrada a través de la filosofía de Agustín.

Junto a esta perspectiva se desarrollan concepciones de derivación aristotélica y averroísta, tendencias místicas, algunas cristianas y otras no; comienzan además a conocerse textos de diversas tradiciones, diferentes de la clásica: del *corpus hermeticum* a la Cábala hebrea, en un florecimiento de búsquedas de carácter esotérico. La reflexión acerca de la experiencia psicológica y natural asume con frecuencia modalidades polémicas de naturaleza no sólo realista sino también materialista. Estas concepciones tienden a atenuar el peso de la problemática relacionada con el carácter individual del alma y con su destino ultramundano. En algunos casos, por cierto, el énfasis en el aspecto sensible y corpóreo del alma respeta e incluso refuerza la individuación, pero al precio de una pérdida de contacto con el problema de su supervivencia ultraterrena (Valla, y de una manera más matizada, Pomponazzi). En otros, por el contrario, como en el caso del neoplatonismo de Ficino, la ubicación cósmica del alma "universal" adquiere mayor relevancia en conexión con la esfera trascendente de las ideas y de lo divino, y con su naturaleza por principio animadora y unificadora del todo. Esto permite comprender al alma misma como principio divino "afín" a Dios, pero se afirma la unicidad universal, diluyendo la determinación individual, y convirtiendo la personalidad del hombre en una cuestión eminentemente terrestre, conectada a su naturaleza sensible y mortal.

En este contexto se configura una oposición de método y de contenidos entre la corriente básicamente platónica y neoplatónica de Nicolás de Cusa y de Marsilio Ficino y la naturalista representada por una cierta forma de leer a Aristóteles. La primera corriente se propone comprender la situación del alma a partir de una unidad, que se da por descontada de entrada, por revelación natural e histórica, y concibe la autorrevelación del alma como presencia de lo divino en la naturaleza y en el hombre.

La doctrina de Nicolás de Cusa merece una mención aparte, ya que encierra elementos muy originales y no inmediatamente asimilables a la corriente platónica en general. Específicamente, realiza una meditación personal basada en la geometría para explicar la simplicidad y al mismo tiempo la complejidad de Dios (aprovechando la imagen del círculo infinito y la consiguiente adopción del concepto de infinito, que hace estallar el universo cerrado del pensamiento medieval). El Cusano introduce la noción de *intuición intelectual* para explicar el nexo entre pensamiento racional discursivo e imaginación eidética, de origen platónico, como función eminente del alma en su capacidad de "representar" lo divino y de ese modo elevarse hacia él. Esta intuición no es sino la operación contraria de la "contracción" de Dios en el hombre, de lo absoluto en el tiempo, la máxima concreción posible de lo divino en el mundo, en el cual el hombre ocupa una posición excelsa. De este modo, el alma se contempla a sí misma en su experiencia terrena como similitud o conjetura de su esencia eterna, y capta en el mundo los signos de su destino ultramundano de reunificación intelectual como unión con Dios. A través de estas reflexiones, el Cusano se convierte en el promotor de la exigencia de plantear un problema preliminar a cualquier discurso acerca de Dios o de lo divino: antes de examinar el concepto, es oportuno indagar acerca de la posibilidad de ese mismo examen. En este sentido, como lo ha sostenido Ernst Cassirer, Nicolás de Cusa sale de marco filosófico de la escolástica e incluso de la filosofía del Renacimiento, para esbozar un tipo de investigación más bien afín a la moderna.

La segunda corriente, difundida sobre todo en los ambientes académicos, parte, por el contrario, de una eliminación sustancial de toda influencia "teológica" y se funda exclusivamente en la tradición filosófica y en la experiencia "empírica" (en un sentido aristotélico) aplicando un método lógico-racional que, sin polemizar abiertamente con el cristianismo, se ubica al margen de y paralelamente a él, sin confutarlo ni confirmarlo. La disputa acerca de la inmortalidad del alma entre Agustín Nifo y Pedro Pomponazzi, que se inicia a partir de textos aristotélicos y de sus comentaristas, es ejemplar en este sentido. Esta contraposición se vuelve a presentar en lo sucesivo en el pensamiento renacentista, a veces en el interior mismo de un sistema de pensamiento. Es el caso de Bernardino Telesio, cuyo pampsiquismo universal representa una refutación del naturalismo aristotélico, pero no de la inmanencia del alma en la corporeidad, lo cual lo lleva a la hipótesis de una *mens superaddita* ("alma intelectiva") como fundamento de la inmortalidad y de la espiritualidad del principio personal, que tiene por órgano al alma misma y que, por lo tanto, se distingue de ella.

Giordano Bruno realiza una grandiosa obra de reconfiguración del pensamiento renacentista, en la cual ya está presente una notable pluralidad de perspectivas fusionadas en una visión sugestiva y original. El problema del alma queda, no obstante, signado por la sustancial imposibilidad de conciliar concepciones diferentes que ya se encontraban en el pensamiento precedente al Renacimiento. El alma universal no puede ni identificarse por completo ni ser del todo diferente del alma individual, que es el principio de toda acción, conocimiento y vida. Lo mismo vale para la relación con el principio primero y absoluto que anima al todo, o sea Dios, que se manifiesta en la naturaleza misma y vive en ella y en el hombre como intelecto universal. Por otra parte, en Bruno se encuentra también esa tensión, que ya estaba implícita en el pensamiento de Nicolás de Cusa, entre una perspectiva teórica nueva derivada de la introducción del concepto de infinito y la necesidad de comprender esa novedad dentro de categorías fi-

losóficas todavía marcadas por la desconfianza típicamente griega hacia aquello que no tiene "límites".

La manera en la cual Bruno define el alma individual varía sin llegar a una postura definitiva. A partir de un planteo inicial más cercano al neoplatonismo y a la distinción y reduplicación del alma sensible y la del mundo, pasa a un interesante intento de síntesis a través del concepto de mónada, en el cual confluyen el atomismo de Epicuro y de Lucrecio y el alma neoplatónica. Este concepto permite sintetizar en una unidad la comprensión de las ideas plurales, y además constituye un principio unitario de energía. De este modo, Bruno presenta una forma de tematización del sujeto como distinto de un principio intelectual infinito (aunque al mismo tiempo expresado por él) y un principio material limitado que anticipa la nueva metafísica moderna, pero no impide que el problema de la unidad de forma y materia pueda resolverse sólo en el interior de un renovado monismo. El análisis de Bruno se inscribe además en un marco fuertemente signado por postulados de tipo cosmológico. Se convierte en el promotor de la hipótesis heliocéntrica que se había difundido hacía poco a raíz de las investigaciones de Nicolás Copérnico e intenta al mismo tiempo una generalización filosófica en la cual el universo es considerado infinito y la Tierra pierde su puesto como centro del mundo. En consecuencia, también el puesto del hombre en el cosmos sufre un trastorno, y la filosofía debe refundarse sobre bases opuestas a las del aristotelismo cristiano medieval, que se consideraba como la verdadera y auténtica estructura teórica de fondo de una época que ya estaba llegando a su ocaso.

Tomás Campanella retoma el sensismo y el pampsiquismo naturalista de la vertiente más inmanentista de la metafísica del Renacimiento, agregándole un renovado interés por las tesis agustinianas del alma como espejo de Dios y de toda la creación, pero vislumbrando también en el alma, en tanto autoconciencia, el primer principio crítico de la certeza y, por lo tanto, el fundamento no sólo de la antropología, sino en general del conocimiento ontológico.

En conclusión, la concepción renacentista del alma presenta una pluralidad de aspectos que constituyen su interés y su fascinación y también su problematicidad. Desde el punto de vista del análisis, muchos autores manifiestan una exigencia de comprensión intelectual de los datos extraídos de la experiencia concreta (por oposición a las construcciones lógicas escolásticas, que se consideran abstractas) que es importante de por sí, pero choca con una metodología precientífica y profundamente impregnada de categorías filosóficas antiguas, inadecuadas para satisfacer de una manera genuina esa exigencia.

Desde el punto de vista de la síntesis global, el Renacimiento manifiesta la exigencia de llevar al hombre de regreso a la naturaleza para hacerlo parte de ella y además convertirlo en su guía. Pero también desde esta perspectiva se presentan rasgos ambiguos: la re-naturalización del hombre lo sustrae de una suerte de "conciencia infeliz" ante una divinidad demasiado superior para reconciliarlo con las múltiples manifestaciones de la naturaleza, que al mismo tiempo le sugieren cuán perecedera es su belleza. El carácter natural del hombre es fascinante pero deprimente, porque está destinado a cesar y a no poder trascender en un lugar ultraterreno que es considerado como mitológico.

Incluso en las doctrinas más espirituales, el alma del hombre puede, como máximo, trascenderse en el alma del mundo que es la vida natural, y en cuanto tal representa una forma de conciencia ecológica *ante litteram,* pero en contraste con el espíritu de un tiempo consagrado a la celebración de la *potestas humana,* que sólo puede satisfacer realmente una capacidad diferente de traducción de la teoría a una praxis tecnológica (de la que se dispondrá a partir de la revolución científica). Con esto, de todos modos, se inaugura la tendencia, ya presente en el Renacimiento tardío, de transferir la reflexión acerca del alma, en lo que no le atañe a la religión, hacia un saber "técnico", racional, corriéndose así el riesgo de una unilateralidad que hará reaparecer muy pronto el problema del "sentido" como lo que es irreductible a los "sentidos", incluso cuando se los interpreta intelectualmente.

III. LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA Y LAS MODERNAS CONCEPCIONES FILOSÓFICAS DEL ALMA

1. La revolución científica y el problema antropológico

Luego de las transformaciones acontecidas a partir de la revolución científica, el pensamiento moderno realiza una elección decisiva al fundar una nueva antropología filosófica.[1] Esta fundación no puede concretarse en una ciencia autónoma, pero encierra de manera global la problemática del método y de los fundamentos del conocimiento en general. La centralidad cósmica del alma, afirmada en el Renacimiento, queda confirmada y emerge progresivamente la importancia de ese particular universo histórico-cultural que es el saber humano en cuanto tal. En sus inicios, en particular, el pensamiento moderno sigue los carriles trazados por la filosofía renacentista, que veía dos tendencias opuestas: por una parte, la perspectiva naturalista y, por la otra, la espiritualista. Esta división se transforma bajo la nueva conciencia crítica, propia de la perspectiva que deriva del surgimiento del método científico, en una doble y alternativa concepción de la objetividad y de la verdad, que concierne por entero a la cuestión de la interpretación del alma.

[1] Para los temas analizados en esta sección, véanse R. H. Popkin, *Storia dello scetticismo*, Milán, Bruno Mondadori, 2008 [trad. esp.: *La historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983]; A. Banfi, *Galileo Galilei*, Milán, Il Saggiatore, 1961 [trad. esp.: *Vida de Galileo Galilei*, Madrid, Alianza, 1967]; L. Geymonat, *Galileo Galilei*, Turín, Einaudi, 1962 [trad. esp.: *Galileo Galilei*, Barcelona, Península, 1969]; A. Koyré, *Studi galileiani*, Turín, Einaudi, 1976 [trad. esp.: *Estudios galileanos*, Madrid, Siglo xxi, 1990]; A. R. Hall, *La rivoluzione scientifica, 1500-1800*, Milán, Feltrinelli, 1976 [trad. esp.: *La revolución científica, 1500-1750*, Barcelona, Crítica, 1985].

Por un lado, la realidad se corresponde con el objeto cierto y empíricamente verificado a través de los métodos de medición y de control matemático propios de la nueva física. De este modo, éste es considerado en sus cualidades "primarias", que conciernen a la materia en movimiento y, como tales, constituyen el módulo de certeza de la realidad y de su cognoscibilidad científica, según la perspectiva que inaugura Galileo. El alma, entonces, desde este punto de vista, en relación con los fenómenos físicos, es un elemento perturbador, ya que introduce apariencias subjetivas. Constituye además un elemento limitante, en tanto es admitida como una realidad indudable pero incognoscible científicamente y, por lo tanto, que hay que abandonar en manos de la religión y de las reglas prácticas de la vida. Esta escisión no puede, por otra parte, conservarse por mucho tiempo, y el Iluminismo intentará una aplicación de la metodología científica también en la esfera psíquica y ético-histórica.

Por otro lado, el alma, en cuanto objeto pensado como primero y puro, y por lo tanto puesta nuevamente bajo la determinación del pensamiento y despojada de toda sensibilidad y organicidad, o sea, como *res cogitans,* se convierte en modelo y fundamento del esquema explicativo de la interpretación matemática y mecánica de la naturaleza. El alma se convierte en el lugar de la verdad, absolutamente independiente de toda premisa y de todo presupuesto, y, según el método de la claridad y la distinción, coincide con el acto del pensamiento mismo. Elevada a esta función, no obstante, el alma pierde su concreción y su integridad. Al no ser más esencialmente fuerza animadora de lo sensible, de la corporeidad, y al no ser más, tomísticamente, un principio orgánico de finalidad interior y espontáneo de la realidad material, pierde su característica propia como principio de una voluntad capaz de libertad, elección y decisión. Se convierte, en cambio, en principio y sede de manifestaciones de la pura necesidad racional, de la evidencia cognoscitiva. Actúa por lo tanto directamente sólo sobre sí misma, mientras que para ser eficaz sobre la materia necesita de una mediación.

De esta manera, se inaugura en el pensamiento moderno una escisión, que a menudo se multiplica en una estratificación de oposiciones simultáneas. En tanto subjetividad autoconsciente, el alma es considerada, en el nivel crítico-metodológico, como principio de fenomenización, es decir, fundamento y criterio de certeza de lo que se manifiesta. En tanto principio del conocimiento, es la sede de la evidencia necesaria y, en este sentido, no puede afirmarse más como principio práctico de espontaneidad y de libertad sino a través de una nueva fundamentación ontológica (que tiene lugar de una manera coherente con Spinoza). Su realidad ontológica queda determinada esencialmente por esa acción especial que es el pensar *(cogito, res cogitans)*. Entonces sí puede conocer la realidad externa *(res extensa)*, pero sólo como idea, no de una manera inmediata, por lo tanto no en su real alteridad, sino a través de la presencia de lo Absoluto como garantía de la correspondencia entre idea y "cosa externa". Siempre gracias a la mediación de lo Absoluto puede entonces actuar en la esfera corporal; pero se trata de una acción que no es "verdadera", porque el dualismo ontológico impide la acción directa del alma sobre el cuerpo. De ahí deriva el intento de todo el racionalismo de pensar el paralelismo mente-cuerpo (pensemos en Leibniz, pero también en el ocasionalismo). Se presenta pues el problema de una crisis de la posibilidad de pensar la unidad y la individualidad del hombre, y también la posibilidad de pensar la comunicación entre las sustancias pensantes, es decir, el problema de la intersubjetividad.

2. La filosofía de Descartes

El problema de la mente está en el centro del sistema cartesiano.[2] Según Descartes, la doctrina del alma no pertenece a las ciencias de

[2] La bibliografía sobre Descartes es inmensa. Se pueden consultar al menos las siguientes obras: F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, PUF, 1987; H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, París,

la naturaleza, sino que es la ciencia de una realidad extrasensible. La naturaleza del alma funda la posibilidad de toda ciencia. Y por lo tanto, le permite al hombre extender su mirada más allá de los límites de la ciencia misma, hacia los problemas metafísicos. En su investigación metafísica de la sustancia espiritual e inteligible, la razón contribuye con su rigor demostrativo a las verdades de la fe.

El enfoque cartesiano debe enfrentar también el problema de la dualidad de alma o espíritu y materia, dualismo que se enuncia de manera "pura" a la luz de la nueva teoría del conocimiento. La conexión inmediata entre la autoconciencia propia del pensamiento y el hecho de que se lo considere como sustancia incorpórea aparece desde el *Discurso del método* (1637), donde, en la parte IV, examinando las razones que prueban la existencia de Dios y del alma humana, Descartes sostiene que puede imaginar que no posee un cuerpo, pero no puede imaginar no existir en absoluto. La existencia queda así vinculada a la determinación de su certeza, y ésta, a su vez, a los procedimientos intrínsecos del alma. En este sentido, la sustancia pensante es aquélla "cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y aunque si el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es".[3]

El enfoque de Descartes invierte el planteo tradicional del problema de la prueba de la existencia. En vez de admitir como

---

Vrin, 1962; G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, París, PUF, 1991; F. Bonicalzi, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, Milán, Jaca Book, 1987; S. Landucci, *La mente di Cartesio*, Milán, Angeli, 2002. También son muy importantes los numerosos estudios dedicados al pensamiento cartesiano de J. L. Marion. En italiano está disponible *Il prisma metafisico di Descartes*, Milán, Guerini, 1998.

[De Marion se ha traducido al español *Sobre la ontología gris de Descartes*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008. (N. de la T.)]

[3] R. Descartes, *Discorso sul metodo*, en *Opere filosofiche*, vol. I, ed. de E. Lojacono, Turín, UTET, 1994, p. 522 [trad. esp.: *Discurso del método*, estudio preliminar, trad. y notas de E. Bello Reguera, Madrid, Tecnos, 2003].

evidente, ante todo, la existencia del mundo sensible y del cuerpo humano para después llegar a la del alma y de Dios, recorre el camino inverso a través de una indagación preliminar de la noción misma de certeza. Este procedimiento se hace posible y hasta necesario luego de la crisis del saber tradicional ocasionada por la revolución científica y a causa del escepticismo frente a lo sensible que impregna el pensamiento de la época, incluso con independencia de las investigaciones naturales. Para Descartes, es pues fundamental recurrir a la razón filosófica, y no a los argumentos teológicos, para fundamentar de manera indiscutible (o sea, haciendo referencia al criterio de evidencia) verdades que no puedan ser puestas en duda con ningún argumento. La fundamentación debe tener un carácter de *autofundamentación.*

Esto es lo que le da al análisis cartesiano, a través de la introducción de la "primera persona", su carácter revolucionario: el yo, incluso negándose, no puede no estar presente. Esto transforma el panorama filosófico: la introducción de una perspectiva en primera persona produce una renovación radical de la problemática del alma, que se convierte sobre todo en conciencia.

Esta consecuencia del papel de la conciencia tenía un solo antecedente filosófico: la perspectiva agustiniana. Sin embargo, mientras en Agustín el yo que se confiesa y produce la propia verdad no hace sino expresar la verdad divina que está inscripta en la interioridad humana, en Descartes existe sólo una perspectiva inmanente: la verdad del yo es el yo, no Dios. Dios es la garantía de esa verdad, pero únicamente en tanto ésta primero se da por sí sola. Lo original reside, por lo tanto, en asignarle al alma, entendida como un yo, un primado ontológico tanto psicológico como gnoseológico.

Se le asigna a la interioridad una nueva condición ontológica, irreductible a las ciencias naturales, no por defecto (como si fuera algo que elude la comprensión racional) sino por exceso, en tanto funda cualquier posibilidad de comprensión racional incluso en el mundo físico. En todo caso, la posición cartesiana suscita un problema en la medida en que, para determinar la novedad ontoló-

gica de la subjetividad, propone categorías ontológicas que no son de por sí adecuadas para esa tarea, es decir, no quedan sometidas a una indagación crítica. Esta cuestión se presenta, de maneras diversas y paralelas, en las escuelas que derivan de Descartes, tanto la racionalista como la empirista. En ambos casos, se plantea el problema de cómo comprender la sustancia, es decir, la determinación ontológica general del ser, a la luz del giro cartesiano, considerado como punto de ruptura y no de retorno.

A propósito, puede advertirse que ni siquiera tal reflexión logra ponerse a la altura de la tarea, en cuanto no queda expresada de manera adecuada la exigencia que, sin embargo, guía esta búsqueda, es decir, la elaboración de un pensamiento ontológicamente considerado en su especificidad: en otras palabras, el estatuto de la autoconciencia misma. Se presenta luego el problema de la relación entre el pensamiento pensante y el pensamiento pensado: su nexo sistemático y su autocomprensión crítica. En este sentido, se producirá una revolución recién con la concepción trascendental kantiana. Pero incluso en ese caso no se podrá decir que la solución sea satisfactoria, y la entera problemática reaparecerá en Husserl, como a su tiempo lo veremos.

Descartes distingue entre el alma y la mente; esta última ya no se considera, como en la escolástica, una "parte" del alma en su conjunto, sino que coincide con el alma por el hecho de *conocerse a sí misma*. Pero la mente se distingue del alma en tanto ésta anima al cuerpo. Según algunos intérpretes, en efecto, el alma no se debe asociar a la mente y en consecuencia al pensamiento o sustancia pensante (que después deberá conectarse a la sustancia misma, o sea, a la corporeidad material mecánica), sino que constituye un "tercer género", cuya condición Descartes caracteriza con el término *permixtio*, como se ve en particular en el tratado *Las pasiones del alma* (1694). Esta postura todavía no es universalmente aceptada, y además presenta el problema (por cierto no resuelto del todo por Descartes, a pesar de la intención original con la cual compuso sus *Meditaciones metafísicas acerca de la filosofía primera*, 1641) de la demostración de la inmortalidad del alma.

En Descartes, de hecho, la demostración de la naturaleza del alma como sustancia pensante permite demostrar ipso facto la inmortalidad. La misma diferencia ontológica con la materia le garantiza ese carácter, según la ecuación por la cual, si la materia es perecedera y el alma no es materia, entonces el alma no es perecedera. Por otra parte, Descartes es bastante indiferente en relación con el destino futuro del alma, como lo especifica en sus *Cartas*. Lo que le importa, sobre todo, es determinar su estado "presente", es decir, en definitiva, su estatuto lógico con respecto al problema de la autofundamentación de la evidencia.

Junto con esta determinación aparece la idea del cuerpo como materia sujeta a las leyes físicas. Esto se aplica también al cuerpo humano. El estatuto de la corporeidad es el de la extensión y, por lo tanto, el de la exterioridad recíproca de las partes. Tal es la razón conceptual que lleva a la determinación del cuerpo "propio" (el cuerpo de quien dice yo) en términos absolutamente análogos a los de todos los demás cuerpos.

Vuelve a presentarse, por lo tanto, el dualismo platónico, pero bajo una forma por completo inédita: es la determinación de la autocognoscibilidad la que realiza la escisión y representa la divisoria de aguas entre la *res cogitans* (que es *cogitans* porque se piensa a sí misma) y la *res extensa*. Si el cuerpo no estuviera "animado", sus movimientos podrían explicarse de modo necesario y suficiente a través de la imagen de la máquina. El cuerpo humano queda asimilado al animal y, en general, a la materia, como lo que está sujeto a leyes de naturaleza exclusivamente mecanicista.

Pierre Gassendi objeta a esta posición que el alma aparece, por ejemplo, durante el sueño, en conexión con ese cuerpo del cual debería estar por completo separada. Es el problema –fundamental– de la pasividad del alma. Ante este problema, Descartes se ve obligado a explicar cómo, una vez diferenciadas tan radicalmente las dos sustancias, tienen después un nexo. Esta problemática, por otra parte, se enuncia con mayor amplitud en relación con los contenidos mismos del pensamiento, las "ideas". Algunos contenidos son datos del alma de modo innato, pero otros se cons-

truyen en base a la experiencia (ideas facticias) y otros son impuestos al alma desde el exterior (ideas adventicias). ¿Cómo explicar esta "impresionabilidad" del alma? No es casual que estos problemas indujeran a Descartes a redactar un tratado sobre las "pasiones" del alma. Concepto que, formulado en el contexto de la filosofía, es casi un oxímoron.

El problema de la relación psicofísica, según resulta del enfoque cartesiano, es el de la relación entre lo extenso y de lo inextenso en un sentido esencial, es decir, de lo que es "otro" con respecto a la extensión. Se trata de una problemática que tiene su paralelo en el actual debate acerca de las relaciones entre mente y cerebro y la posibilidad de "medir" el pensamiento; por una parte, a través de los descubrimientos de las neurociencias, y por otra, de la psicología experimental. La solución de la glándula pineal es paradójicamente muy "materialista" para un pensador que intentó sustraer radicalmente el pensamiento de cualquier determinación material. Es probable, sin embargo, que esa solución se vuelva necesaria a causa de la falta de comprensión de la peculiaridad ontológica de la *res cogitans* misma. Como se lo ha objetado Edmund Husserl, Descartes comprende al yo de manera que, de hecho, lo convierte en un "trozo de mundo", en algo "real", en una cosa. Esto deriva inevitablemente en el problema del dualismo, que parece consistir en la imposibilidad de encontrar un nexo entre dos "sustancias" que en realidad no se diferencian en nada esencial, sólo en determinaciones funcionales. Por lo tanto, no se le puede encontrar una solución al problema de la relación entre "mente" y "cuerpo" si primero no se formula de la manera correcta la verdadera determinación de su diferencia.

Para Husserl, esta diferencia no se puede expresar a partir de un desarrollo de la intuición cartesiana de la especificidad del yo, es decir, retomando la perspectiva que se origina en la tradición socrático-platónica. Si en los pensadores griegos falta la comprensión del sentido filosófico del yo, están provistos no obstante de categorías conceptuales para una definición ontológica distinta, menos ingenua críticamente que aquella a la que recurre Descar-

tes. Pero esta vía no es la que siguen de una manera inmediata los pensadores que reciben la herencia cartesiana. En cambio, se plantean problemas diversos, y múltiples, que marcan en todo caso un paso posterior en el proceso de transformación de la antigua problemática del alma en la moderna, cuyo eje es el problema de la mente y de la conciencia.

En su tratado acerca de las pasiones del alma, Descartes distingue tres tipos de pasiones: las percepciones sensoriales dirigidas hacia el exterior, las sensaciones corporales internas y las emociones. Dos de estos tres tipos están esencialmente ligados al cuerpo, mientras sólo el tercero tiene que ver con el alma en sí. El carácter fundamental de las emociones es en particular relevante, pues constituye el modo en que el alma se ve afectada directamente por sí misma. Por lo tanto, se confiere a las emociones, como autoafecciones del alma, un rango comparable al del *cogito* como autoevidencia del pensamiento para sí mismo. A partir de esta homología estructural, Descartes formula su propia concepción final de la persona humana, basada en tres características esenciales: su corporeidad, su condición de ser viviente y su conciencia. Ninguna de las tres determinaciones depende, en un sentido estricto, de las otras. De este modo, por una parte, tenemos una atenuación del dualismo metafísico que predomina en las *Meditaciones metafísicas* y, por otra, se establecen las bases para una comprensión de la personalidad como una estructura compleja, que deja progresivamente de lado el problema del destino ultraterreno para concentrarse más bien en la condición ética y ontológica mundana.

3. El racionalismo: Spinoza y Leibniz

Nada resulta más ajeno a Baruch de Spinoza[4] que la perspectiva de Nicolás Malebranche, que centra su filosofía en el estado de

[4] En relación con la obra de Spinoza acerca del tema aquí tratado, véanse P. Grassi, *L'interpretazione dell'immaginario. Uno studio in Spinoza*, Pisa, ETS, 2002;

pecado del alma, pues el concepto mismo de alma como sustancia inmaterial individual no encuentra lugar en su sistema.

Si bien los primeros escritos de Spinoza (*Principios de la filosofía de Descartes* y *Pensamientos metafísicos*, 1663), y los únicos que fueron publicados con su nombre, exponen el sistema cartesiano sin reales diferencias, esto se debe a un intento de divulgación y no de realización de una obra personal. En realidad, uno de los aspectos más novedosos y originales del pensamiento de Spinoza es su concepción de la "mente". Deja especialmente en claro, ya desde sus primeras cartas a Henry Oldenburg, que uno de los principales defectos de la perspectiva cartesiana reside en su concepción de la mente.

Para Spinoza, la sustancia infinita, de la cual el hombre, como todas las demás cosas finitas, no es sino un "modo", se da a conocer en los atributos del pensamiento y de la extensión. Estos atributos de la sustancia no son los únicos, son aquellos que pueden ser conocidos por el hombre. Entre el alma y el cuerpo no hay un simple paralelismo como para los ocasionalistas, porque los atributos, de los cuales el alma y el cuerpo son modos, pertenecen a la esencia de un sustancia única. Esto implica una crítica a la ontología cartesiana y a su defectuosa reflexión acerca del concepto de sustancia. La multiplicidad misma de los seres humanos demuestra con claridad que la sustancia no constituye la forma del hombre, sino, por el contario, que la esencia del hombre está "constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios".[5]

M. G. Lombardo, *La mente affettiva di Spinoza*, Padua, Il Poligrafo, 2004; V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milán, Mimesis, 2002; S. Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Nápoles, ESI, 1995; G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'esspressione*, Macerata, Quodlibet, 1999 [trad. esp.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975].

[5] B. de Spinoza, *Etica*, parte II, proposición X, corolario, en *Etica e Trattato teologico-politico*, ed. de R. Cantoni y F. Fergnani, Turín, UTET, 1972, p. 139 [trad. esp.: *Etica demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958].

En la parte II de la *Ética* (1677), dedicada a la "mente", Spinoza desarrolla su propia "psicología". Él utiliza la palabra "mente" pues a su parecer el término latino es el que mejor pone en evidencia la realidad del pensamiento, allí donde el término "alma" está, según él, demasiado comprometido en un sentido corpóreo. Se advierte aquí cómo la transformación llevada a cabo por Descartes encuentra una primera consagración. El atributo fundamental de la psique es el pensamiento, y esto implica la supresión de los aspectos corpóreos incluso en un sistema "monista" como el de Spinoza, en el cual podríamos esperar más bien una unión entre el alma y el cuerpo. En realidad, para Spinoza esa unión puede comprenderse sólo si se separa al pensamiento, en su definición conceptual, de los demás componentes psíquicos.

La mente humana no es sino una parte del intelecto infinito de Dios. Dios es quien experimenta cuando se dice que es el alma la que experimenta: no Dios en sí, sino en tanto se expresa en la naturaleza humana. Ya que la extensión es también un atributo de la sustancia divina, el objeto del alma humana no puede ser sino el cuerpo, como su correspondiente modificación extensa. La vida del cuerpo es, por lo tanto, modificaciones del alma. Ésta es la perspectiva "monista" spinoziana, que privilegian algunas corrientes contemporáneas vinculadas a la investigación científica, como, por ejemplo, la postura de António Damasio.[6]

La unión de alma y cuerpo no puede comprenderse de un modo "claro y distinto", porque sentir el cuerpo es ipso facto experimentar el alma, si no se conoce primero de la manera adecuada la naturaleza del cuerpo.[7] La idea del cuerpo y el cuerpo, es decir, mente y cuerpo, son un único e idéntico individuo concebido tanto bajo el atributo del pensamiento como bajo el de la ex-

[6] De A. Damasio debemos tener presenta tanto *L'errore di Cartesio*, Milán, Adelphi, 1995 [trad. esp.: *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2006], como *Alla ricerca di Spinoza*, Milán, Adelphi, 2003 [trad. esp.: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2005].

[7] B. de Spinoza, *Etica*, *op. cit.*, proposición XIII, escolio.

tensión.[8] Si, por lo tanto, por una parte el alma se resuelve en pensamiento, de una manera similar, el pensamiento es pensamiento del cuerpo, y la mente se entiende como "idea del cuerpo", según una definición ambigua.

Spinoza concluye de esto que la mente no puede ser prerrogativa única del hombre, dejando a los animales la condición de autómatas. Si cada cosa existe necesariamente como idea de Dios, entonces incluso a los animales se les puede atribuir el pensamiento. Además, para Spinoza, el concepto fundamental que expresa la existencia de cualquier cosa es el de *conatus*, es decir, la tendencia de un ente a persistir en el ser. Desde este punto de vista, la jerarquía de los entes no está fundada en consideraciones metafísicas o morales (el hombre como "imagen de Dios"), sino sobre el grado de complejidad de su organización interna y sobre la medida de su independencia de la influencia de causas externas. Las dos determinaciones están vinculadas: cuanto más compleja sea la organización de un ente, tanto más estará en grado de autodeterminarse y de sustraerse a la pasividad de estar expuesto al influjo de los acontecimientos exteriores.

De todos modos, para definir la diferencia entre el hombre y los animales es preciso admitir una diversidad de grado y no de naturaleza, y, por lo tanto, entender la naturaleza del objeto, o sea, del cuerpo humano. De este modo queda abolida la posición de privilegio del hombre en el cosmos. Ni el hombre ni los animales son simples máquinas, pero están rigurosamente determinados, y la variación se comprende exclusivamente como casualidad (lo que constituye una forma de retomar el atomismo antiguo, sobre todo el de Lucrecio). Cada cuerpo tiene su idea paralela, o sea, su alma. Solo el cuerpo humano tiene la capacidad de lograr que su alma sea una mente, es decir, la idea de sí mismo.

De este modo, aparece sin sentido la tormentosa cuestión de la "sede" del alma, como también la de la influencia recíproca entre

[8] B. de Spinoza, *Etica, op. cit.*, proposición XXI, escolio.

el cuerpo y el alma. Si pensamiento y extensión son dos caras de la misma moneda (la sustancia infinita), lo que desde el punto de vista de la extensión es un cuerpo, desde punto de vista del pensamiento es un alma. Además, para Spinoza no existen ideas que no se puedan referir a cuerpos extensos. Queda eliminada entonces la cuestión de que puede haber algo real y al mismo tiempo inextenso: la correlación estructural entre pensamiento y extensión, por un lado, asegura la existencia de una determinación ideal para cada objeto, pero, por el otro, excluye la existencia de determinaciones ideales sin su correlato objetivo. La estrecha correlación entre los dos planos hace que Spinoza deba abandonar también la cuestión de la libertad, que es una palabra vacía que deriva del hecho de que los hombres son conscientes de sus acciones pero ignoran las causas que las determinan.[9]

El cuerpo humano está compuesto de un gran número de cuerpos individuales, a su vez también compuestos. En consecuencia, el alma humana no puede ser simple. La proposición xv sostiene que la idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple sino que está compuesta de muchas ideas. Al negar la simplicidad del alma –que, por cierto, es una cadena de estados de conciencia–, Spinoza renuncia al argumento tradicional para la demostración de su inmortalidad. Toda la doctrina de Spinoza implica una negación de la idea de la inmortalidad de cualquier sustancia inmaterial e individual. Tácitamente, Spinoza tampoco puede admitir la persistencia y la inmutabilidad del alma en el cuerpo viviente y en unión con él, y mucho menos aceptar su subsistencia más allá de la muerte corporal.

De todos modos, este problema surge una y otra vez en su pensamiento. Si el cuerpo y el alma, dice Spinoza, perecen como modos, aún son inmortales como atributos divinos. Ésta es pues la vía para volver a plantear una comprensión de la inmortalidad, que evidentemente no es personal. La inmortalidad debe enten-

[9] *Ibid.*, proposición xxxv, escolio.

derse como la elevación del alma-modo a la comprensión de su necesaria procedencia de la sustancia infinita, de manera que, en su retorno a ella, el alma se sosiega y la mente contempla los acontecimientos del mundo ya no desde un punto de vista personal y contingente, sino universal y necesario.

Algunas expresiones que se encuentran en las proposiciones XXI-XXIII de la parte V de la *Ética* parecen, sin embargo, apuntar más bien a una comprensión de la inmortalidad como supervivencia de las almas individuales. No obstante, tal interpretación se contradice con el espíritu general de la *Ética* y de la parte V en particular, para la cual la inmortalidad no debe entenderse como supervivencia después de la muerte corporal, sino como elevación, ya en vida, de la mente hacia el punto de vista de lo eterno, que se produce o no se produce, de acuerdo con una perspectiva rigurosamente necesitante de la que no participa la responsabilidad del hombre. En Dios, la conexión entre las ideas se da de un modo completo y necesario. Pero en el hombre existen influencias externas que abren lagunas en la cadena de las ideas y hacen que la conciencia que tenemos de ellas sea fragmentaria. Sin embargo, en principio, es posible reconstruir todas las cadenas de ideas, lo cual explica cómo Spinoza puede, por una parte, considerar la enmienda del intelecto como un acceso a la inmortalidad identificada con la necesidad, y por otra, reconocer que esto no siempre es posible, sino que como máximo es contingentemente real sólo para quienes tienen acceso a ello de una manera concreta.

Por cierto, la postura de Gottfried Leibniz[10] representa una toma de distancia crítica con respecto a la de Spinoza, con la cual,

[10] Algunas entre las muchas obras relevantes para los temas aquí considerados son: N. Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, Newark (NJ), Prentice-Hall, 1967; B. Mates, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1986; E. Vailati, *Leibniz and Clarke. A Study of Their Correspondence*, Oxford, Oxford University Press, 1997; E. Pasini, *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Milán, Angeli, 1996; G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, Turín, Einaudi, 2004 [trad. esp.: *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989].

no obstante, su sistema está profundamente compenetrado. La concepción de Leibniz se basa en la idea de mónada como sustancia individual. Esta concepción se formula explícitamente contra el monismo spinoziano, que sería válido si no existiera una base y una sustancia en las cosas, constituidas justamente por las mónadas. Se pasa así de la única sustancia infinita a la infinidad de las sustancias únicas.

La mónada en Leibniz es llamada sustancia, pero también alma, entelequia, fuerza. Esta multiplicidad de términos sinónimos revela la originalidad de la concepción ontológica de Leibniz en relación tanto con la tradición aristotélico-escolástica como con la postura cartesiana. Para Leibniz, la sustancia no es lo que se puede concebir por sí mismo, independientemente de cualquier otra cosa, como lo quiere la tradición desde Aristóteles hasta Spinoza. La definición de Leibniz se funda, en cambio, sobre la capacidad de acción. Para llegar a esta definición, Leibniz reformula también el principio cartesiano de comprensión de la realidad física, basado en la conservación de la cantidad de movimiento (del cual derivan su mecanicismo, el rechazo de la acción a distancia y la negación de la existencia de un espacio vacío), transformándola en principio de conservación de la energía. De esa manera, también puede introducir una concepción finalista de la realidad física contra el estrecho determinismo cartesiano.

Este pasaje le permite a Leibniz generalizar la noción de energía, considerándola más originaria que las nociones de pensamiento y de extensión. Estas últimas se entienden en cambio como manifestaciones de diferente grado de la energía única, que brinda la definición esencial de las mónadas. En el interior de este monismo "pluralista", ya que admite una infinidad de sustancias individuales, Leibniz introduce la distinción entre representación y apetito, transformando la comprensión misma de la percepción. Esta perspectiva constituye una enérgica crítica tanto de la de Descartes y su concepción ontológica insosteniblemente dualista como de la de Spinoza y su perspectiva monista, en la opinión de Leibniz también insostenible.

De hecho, esta innovación le permite a Leibniz admitir las "representaciones" inconscientes fundadas en la idea de que la energía no se transforma siempre en conciencia. Es la distinción entre *percepción* y *apercepción*. También deriva de ahí una crítica de toda perspectiva ocasionalista que, sosteniendo en definitiva que sólo Dios actúa, termina por darle la razón a la doctrina averroísta, que considera que existe un único espíritu universal en el cual se confunden todas las almas particulares. El argumento fundamental de esta doctrina es, para Leibniz, la injustificada separación del alma y de sus funciones del cuerpo. Esta postura está motivada por la exigencia de dotar al alma de la capacidad de preservar la inmortalidad en el momento de la muerte corporal.

A tal concepción se le contrapone otra igualmente falaz que, para preservar la individualidad de las almas, llega a especular con una también injustificable e indemostrable separación de la sustancia corporal de la sustancia extensa. Para superar ambas posiciones erróneas, Leibniz encuentra necesario, pero también suficiente, examinar el concepto de sustancia extensa. La extensión no puede ser real por sí misma porque en ella no existen elementos simples que no puedan ser divididos al infinito, ni se puede derivar de sus propiedades una comprensión del movimiento actual. Los elementos de la realidad extensa deben poseer la simplicidad del punto matemático y, al mismo tiempo, un carácter dinámico y unitario, como habitualmente se le reconoce al propio "yo". La mónada, por lo tanto, se concibe como una generalización de la idea de sustancia, simple como el yo y, como éste, dotada de propiedades dinámicas.

La unidad del yo es tal justamente en virtud de su ser sin partes y, al mismo tiempo, capaz de presidir la unificación de la multiplicidad de la experiencia. Toda sustancia es capaz de acción, pero se deben distinguir las sustancias simples y las compuestas. Los cuerpos o los compuestos son agregaciones de partes simples. Ya que sin los simples no existen los compuestos, se deduce que la entera naturaleza está "llena de vida" (*Principios de la naturaleza y*

de la gracia fundados en la razón, 1714). Por lo tanto, es partiendo del examen del ser que Leibniz llega a la conclusión de que existe una pluralidad indefinida de sustancias, de hecho una verdadera infinitud, que son por esencia espirituales en tanto análogas a lo que se capta en la intimidad de nuestro ser.

Cada mónada es un punto de vista particular sobre el entero universo. Lo que distingue a las diversas mónadas son las cualidades y las acciones internas, es decir, las "percepciones" y los apetitos, y estos últimos se definen como tendencias de una percepción a otra. La doctrina de Leibniz del alma es una doctrina de la actividad. En la carta a Wagner (escrita en 1710), distingue dos significados del término "alma":

> En un sentido amplio el alma es lo mismo que la vida o el principio vital, es decir, el principio de acción interno existente en la sustancia simple o mónada, al cual le corresponde una acción externa. Esta correspondencia de lo interno y lo externo, es decir, la representación de lo externo, de lo compuesto en lo simple, de la multiplicidad en la unidad, constituye verdaderamente la percepción. En este sentido se le debe atribuir el alma no sólo a los animales sino a todos los seres capaces de percibir.
>
> En un sentido estricto, el alma se considera una especie de vida más noble, o vida sensitiva, en la cual no existe la mera facultad de percibir, sino también la de sentir, cuando a la percepción se agregan la atención y la memoria. Del mismo modo la mente es la especie más noble de alma, porque la mente es alma racional, en la cual a la sensación se agrega la razón o necesidad de la universalidad de las verdades. Como la mente es alma racional, del mismo modo el alma es vida sensible y la vida es un principio perceptivo.[11]

[11] G. W. Leibniz, *Lettera a Rodolfo Cristiano Wagner sulla forza attiva dei corpo, sull'anima dell'uomo e sulle bestie,* en *Scritti Filosofici,* vol. II, ed. de D. O. Bianca, Turín, UTET, 1968, p. 776.

Esta última identificación de la vida con la percepción se encuentra en la base del original pampsiquismo de Leibniz, en cuanto se puede decir que a partir del mundo material existe al menos la percepción (tesis ya presente en Francis Bacon). Lo mismo vale para la apetición, que es un modo de comprender el dinamismo intrínseco de la realidad a partir de sus manifestaciones más bajas. Esta concepción se formula directamente contra la perspectiva cartesiana que considera a los seres vivientes (con excepción de los seres humanos) como máquinas. A propósito de las clases de mónadas dotadas de racionalidad, se puede hablar ahora de espíritu para realizar una distinción ulterior. En ellas, la apetición se transforma en voluntad.

Incluso en el nivel de las mónadas racionales o de los espíritus queda siempre en la oscuridad un residuo de percepción, porque ese residuo deriva de su "materialidad", es decir, del hecho de tratarse de una criatura finita. La continuidad de las sustancias permite superar la división cartesiana entre mecanicismo natural y teleologismo espiritual. Ya que se trata sólo de una diferencia de grado, es posible evitar separar de manera sustancialista lo que en realidad se diferencia únicamente por el modo de su actividad, es decir, de la propia manifestación.

Las consecuencias de esta argumentación atañen a la problemática del traducianismo: para Leibniz, todas las almas son en potencia, originaria y exclusivamente, almas sensitivas, y se transforman en específicamente humanas sólo cuando se desarrollan en ese sentido, y sólo en el caso de que lo hagan. Lo cual permite preservar la "corrupción" originaria derivada del pecado y al mismo tiempo comprender cómo el "devenir humano", a través de la adquisición de la razón, representa una nueva perfección que le permite al hombre la reparación de su condición original (como se ve en la *Teodicea*, 1710).

Todas las mónadas son naturalmente indestructibles en razón de su naturaleza metafísica sin dimensiones, independiente de las demás sustancias. Pero esto no significa borrar todas las diferencias: las almas espirituales conservan no sólo la vida sino también

la conciencia de sí y la memoria de su estado precedente, es decir, en una palabra, de la "persona" *(Carta a Wagner)*. Esta persona se considera, coherentemente, como inmortal no sólo en un sentido "físico" sino también moral. Esto implica una distinción entre indestructibilidad, propia de toda mónada, y verdadera inmortalidad, que concierne únicamente a las personas.

Todo animal tiene un alma orgánica, e incluso todo aspecto de la materia es monádico y, por lo tanto, está animado. La diversidad reside en las diferentes capacidades que posee cada mónada, capacidades que no están separadas entre sí por abismos metafísicos, sino que deben considerarse como progresivos perfeccionamientos de capacidades que tienen siempre una base en lo inferior (Leibniz realiza varias observaciones acerca de la psicología de los reflejos y de los hábitos).

La noción de mónada o de alma como "forma" tiene un origen aristotélico, aunque profundamente renovado (la fuerza o potencia en Leibniz tiene prioridad con respecto al acto, al contrario que en Aristóteles). Leibniz se propone demostrar su convicción de que la identidad de un sujeto no es una propiedad exterior que de alguna manera se puede deducir de sus condiciones físicas o materiales. El espíritu general de la filosofía de Leibniz tiende a abolir la diferencia entre alma y cuerpo, "espiritualizando" el cuerpo y al mismo tiempo relativizando su separación del espíritu. Leibniz no refuta el mecanicismo en cuanto tal, sino que sostiene más bien que toda máquina es en realidad un organismo. Y, por lo tanto, es posible comprender de una manera adecuada la corporeidad sin reducirla a un conjunto de mecanismos sin conexión entre sí. Se entiende también de este modo el sentido de la expresión aparentemente paradójica de "mecanicismo orgánico" usada a veces por Leibniz para caracterizar su propia filosofía. Rechaza la idea de que la vida es una propiedad que surge de una materia que en sí no está viva. Tal concepción de la materia es errónea para Leibniz, en tanto está metafísicamente condicionada por un dualismo sin fundamento. La progresiva complejidad de un mundo ya "vivo" permite explicar mejor cómo a partir de for-

mas simples se generan formas más complejas en tanto dotadas de la capacidad no sólo de percibir (es decir, de interactuar), sino también de desarrollar una conciencia de tales interacciones.

Lo que podemos preguntarnos es si tal exigencia es llevada a fondo. Leibniz demuestra que, si todo deriva de la experiencia, lo que queda fuera de ella es lo que permite la experiencia misma (todo lo que está en el intelecto estuvo primero en los sentidos, excepto el intelecto mismo). Pero ¿cómo considerar ese intelecto? ¿Basta una determinación en los términos tradicionales de sustancia, si bien transformada a la luz del concepto de mónada? Falta, en efecto, una comprensión cabal del aspecto fenoménico de lo real, y del papel del alma como sujeto que percibe, que en Leibniz está presente, pero junto con otras posibilidades y siempre con la sobrecarga de un realismo inicial que nunca se supera del todo.

A causa de esta carencia, Leibniz siguió replanteando la cuestión de la relación entre el alma y el cuerpo en sus años de madurez. En muchos pasajes, incluidos algunos de la misma *Carta a Wagner*, la corporeidad se entiende de una manera realista en un sentido metafísico. Encontramos aquí la presencia de motivos que ya habían inspirado la tesis de la armonía preestablecida en el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo* (1695). Pero esto expone a Leibniz a la objeción de que, en consecuencia, en su doctrina el cuerpo es sustancialmente inútil. La respuesta de Leibniz no puede sino resultar capciosa, al argumentar a favor de la oportunidad que deriva de la divina providencia por el hecho de que existe en el mundo un número mayor, más que un número menor, de sustancias. La riqueza de intuiciones del sistema de Leibniz, en particular en relación con el papel de la "fuerza viva" como principio que explica la dinámica de lo real en su acción y, por lo tanto, en sus manifestaciones, se diluye de esta manera, volviéndose rígido, en una idea tradicional de sustancia. Es al empirismo, que fue su contemporáneo, al que le debemos el comienzo del fin de este concepto a través de una concepción crítica de la experiencia y de su comprensión racional.

4. El empirismo: Locke, Berkeley, Hume

El empirismo inglés constituye una corriente filosófica coherente incluso a pesar de las diferencias a veces radicales de las posiciones tomadas por sus mayores exponentes.[12] Se pasa de la postura de John Locke (de un cauto escepticismo en relación con la posibilidad de conocer el alma y, más en general, de saber si será posible alguna vez decidir "qué cosa" es lo que piensa) hasta la reacción "tradicionalista" de George Berkeley, que en realidad contiene elementos novedosos notables, hasta el radical escepticismo de Hume.

En la primera edición de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), Locke declara que no hay certeza acerca de la posibilidad de que la materia piense o no. En la segunda edición, esa postura riesgosamente herética se atenúa con la perífrasis "cualquier ser puramente material". Lo que sugiere Locke, en general, es que no es contradictorio pensar que Dios vuelva capaz de sensibilidad y de pensamiento a lo que existe materialmente, por lo tanto, no hay que descartar esa posibilidad.

Esto significa que, incluso si se considera razonable y altamente probable que exista una sustancia espiritual inmaterial, esa postura no puede ser determinada con absoluta certeza. La inmaterialidad de Dios, en cambio, puede ser determinada con certeza porque, dado que la materia de por sí no puede pensar (a menos que Dios no le haya dado esa facultad de pensar, y de ese modo la haya vuelto distinta de la pura materia inerte), y como es evidente

[12] Algunas entre las muchísimas obras vinculadas a los temas que se tratan en esta sección son: W. D. Hart, *The Engines of the Soul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; N. Jolley, *Leibniz and Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1984; H. Noonan, *Personal Identity*, Londres, Routledge, 2003; C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milán, Feltrinelli, 1993; I. C. Tipton, *Berkeley. The Philosophy of Inmaterialism*, Londres, Methuen, 1974; W. Waxman, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; J. Yolton, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth Century Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

que el pensamiento existe, entonces debemos concluir que el creador absoluto del mundo no puede ser sino pensamiento.

Esta cauta postura no le evitó a Locke ser acusado de ateísmo y de materialismo, y vemos que a partir de las ideas de Locke se desarrollan investigaciones abiertamente materialistas en el campo psicológico. La polémica que tiene lugar entre Locke y sus críticos (en particular el obispo anglicano de Worchester, Edward Stillingfleet) en base a las consecuencias que tiene su argumentación, en particular en la obra de John Toland, muestra con claridad cuál es el sentido de la postura de Locke. Éste sostiene que es necesario concluir, del examen de la experiencia del propio pensamiento, que el acto de pensar tiene como soporte un sujeto del pensamiento, una "sustancia pensante". Lo que en cambio no estamos obligados a afirmar es que esa sustancia es inmaterial. La existencia de tal sustancia inmaterial puede, en último caso, ser altamente probable. Las mismas Escrituras, según Locke, sostienen exclusivamente la inmaterialidad del espíritu divino.

Locke reconoce, como ya lo hemos visto, que esta última tesis es demostrable. Pero eso no basta para excluir que Dios no tenga la posibilidad de darle a la materia la capacidad de pensar. ¿Acaso no es cierto que Dios le dio a la materia las propiedades capaces de convertirla en materia viviente en las plantas y en los animales? Acerca de esta cuestión, el acuerdo es unánime; entonces, ¿por qué negar la posibilidad de una materia pensante? Incluso admitiendo la creación de dos sustancias –una material, la otra inmaterial–, la mente humana no puede dar cuenta de la actividad de la segunda más de lo que puede hacerlo en relación con la primera.

La inmortalidad del alma no queda afectada por su materialidad. Además, el dogma cristiano prevé la resurrección de los cuerpos mismos, por lo que la argumentación que sostiene que es impensable la supervivencia del alma después de la muerte del cuerpo se enfrenta a los artículos de la fe. Por lo tanto, es en la disputa acerca de la materialidad de la sustancia pensante que

Locke concentra su investigación crítica, preparando la postura criticista de Kant.

La novedad que representa la aproximación de Locke reside en el intento de acercarse al espíritu de la revolución científica, en particular a la investigación de los datos de la experiencia, y a partir de ese punto determinar exclusivamente las conclusiones plausibles sin dar un salto a lo especulativo. El equívoco que genera esta aproximación se debe al uso de una terminología aún muy escolástica y, por lo tanto, condicionada por las cuestiones vinculadas a la filosofía cartesiana, que tienden a oscurecer la novedad de su perspectiva.

La psicología de Locke se basa en una transformación de la noción cartesiana de idea, ya de por sí innovadora. Locke excluye la posibilidad de la presencia en la mente de ideas innatas, deduciéndolas todas de la experiencia. Esto implica que la idea de sustancia no puede deducirse de manera puramente conceptual, y, por lo tanto, obtenerse por medio de la especulación. Cae entonces la posibilidad de fundar la psicología sobre una base puramente racional. De esto se deriva una serie de consecuencias fundamentales: la sustancia no es un concepto que no pueda eliminarse, porque desde el punto de vista de la experiencia sólo puede ser determinada como idea compleja y, por ende, derivada. En consecuencia, su condición ontológica le es restituida a la de la mente que piensa, condición que realiza una inversión con respecto a la tradicional, que conduce por lo general de la mente, entendida como atributo, a la sustancia como fundamento de ese atributo. Esto significa que se pasa de una postura "sustancialista" en sentido amplio a otra en la cual la esencia del pensamiento queda determinada por su realización.

En realidad, no hay necesidad de hipostasiar una sustancia para poder dar cuenta de manera satisfactoria del hecho de que el pensamiento existe, o mejor dicho de que sucede. La naturaleza del pensamiento es la de ser realización, pero no según el esquema metafísico aristotélico que vincula el acto a la potencia y, por lo tanto, la forma a la materia. Con Locke tenemos una transforma-

ción, aunque incompleta y no sin incertidumbres, del plano ontológico mismo: tanto el espiritualismo como el materialismo metafísicos se dejan atrás como irrelevantes e irresolubles.

El pensamiento, se dice en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, es la acción, no la esencia del alma.[13] En una tesis dirigida directamente contra Descartes, según Locke es imposible, y también inútil, pasar del pensamiento a la sustancia pensante. Lo que se entiende del pensamiento y se expresa con los conceptos adecuados es el ser "conciencia", es decir, el tener una relación especial por la cual, en el momento en que se da, también existe la conciencia de ese darse. Funcionalmente, esto es lo que determina la diferencia con la materia, cuyo suceder puede calificarse como no consciente porque no va acompañado por una conciencia de sí. El pensamiento queda determinado como actividad, y en cuanto tal, opuesto a la materia "inerte". Esta determinación se entiende, no obstante, en el sentido de la conciencia que acabamos de plantear.

La novedad de la postura de Locke aparece con la mayor claridad en su forma de considerar la identidad personal,[14] que queda garantizada por la conciencia, a su vez entendida como persistencia de la memoria. Esto implica que para Locke no es sólo el hombre quien puede ser caracterizado por la conciencia, sino también, en principio, los animales. La personalidad humana está conectada a una dimensión ulterior, de índole "jurídica", en el sentido de que está vinculada a derechos y deberes.

Aparecen por lo tanto, aunque de modos todavía no investigados a fondo, algunos aspectos cruciales de la comprensión del alma como conciencia: su extensión temporal, que es en todo caso una extensión, aunque no sea espacial; su estructura de conexiones múltiples, basada en la memoria; su diferencia de la sustancia, si bien esta última es entendida como identidad indiferenciada de sí misma consigo misma. La conciencia es un "flujo".

[13] John Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro II, 19, 4 [trad. esp.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999].

[14] *Ibid.*, libro II, 27, 12.

La concepción de la conciencia como flujo determina la propiedad "fenoménica" más importante de la conciencia: su "actividad", que constituye su condición propia. Se pone en primer plano el actuar, no el ser. Desde este punto de vista se puede trazar un instructivo paralelismo entre Locke y Leibniz, incluso a pesar de la diversidad radical, en muchos aspectos, de sus respectivas posturas, advirtiendo cómo es el atributo de la acción, de la capacidad de actuar, lo que se coloca en primer plano para la comprensión del alma, y cómo esta actividad se conjuga con la capacidad de conocer, a partir de los estratos más "bajos" de la experiencia.

La psicología de Locke tuvo una notable difusión en los ambientes anglosajones a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, llevando agua al molino de los librepensadores que sostenían la mortalidad del alma contra las posiciones teológicas tradicionales. Para describir la mente, Locke utiliza también la imagen de la "cámara oscura", que tendrá luego influencia en la metáfora de Hume de la mente como un teatro. Otra vertiente del pensamiento de Locke influye, en cambio, de una manera muy original en el espiritualismo de Berkeley.

Según este último, la negación de la sustancia material como sustrato extraño a la mente no implica una negación análoga de la sustancia espiritual. Berkeley recupera la definición de sustancia como lo que es por sí misma: desde esta perspectiva rechaza la hipótesis de que la sustancia es algo subyacente a sus manifestaciones pero incognoscible por sí misma. Es decir, no se puede entender cómo es posible que exista algo que es pensado como impensable. No existen ideas que subsistan de manera independiente de la mente que las piensa.

Estas dos proposiciones, por cierto, no son idénticas, pero Berkeley no las distingue, y, en cambio, deduce de la pasividad de las ideas como productos de la mente la necesidad de la existencia de una mente como actividad que produce ideas. El alma, desde este punto de vista, es sustancia, en el doble sentido de ser activa y de "ser para sí", es decir, conciencia. El alma es invisible porque es inextensa (espacialmente) y percibe las ideas, de por sí inertes,

o sea, inactivas o "pasivas". Por lo tanto, no resulta admisible la tesis de la incognoscibilidad del alma. En el caso de la materia, el *esse* se reduce al *percipi.*

Pero el alma (del hombre) tiene un conocimiento directo de lo que entendemos con las palabras "yo" o "yo mismo", aunque esa conciencia sea diferente de la de las ideas. El espíritu puede entonces llamarse "entendimiento" porque percibe las ideas, y "voluntad" porque las produce y obra en ellas. De esto deriva el absurdo de obtener una "idea" del alma, lo cual ocasiona la confusión que reina en este terreno. El alma no puede ser asimilada a una idea porque es el origen de las ideas. Y, en consecuencia, no se puede obtener una imagen de la actividad, que, en cuanto tal, es, en cambio, pasiva. La actividad es "irrepresentable". Cualquier representación la traiciona.

La simplicidad y la inmaterialidad del alma, así entendidas, demuestran su inmortalidad. La materia, en cambio, se define en las ideas que podemos tener acerca de ella, según la ecuación entre ser y ser percibido, que es el "eslogan" de su filosofía pero que no agota su sentido. El punto fundamental que debe subrayarse del pensamiento de Berkeley es que sostiene decididamente la imposibilidad de "representar" la actividad del alma, y esto le permite no adherir a una posición análoga, *ante litteram,* a la de Hume, quien tenderá, justamente polemizando con él, a reducir el alma a los estados mentales. Para Berkeley, esa postura, que él mismo consideró en su juventud, debe rechazarse ya que se basa en una determinación inadecuada (se podría decir ontológica) del concepto de cosa. Se trata, por lo tanto, de comprender que es un error creer que se puede tener "ideas" acerca de las operaciones mentales porque el alma es específicamente voluntad, es decir, actividad, y, en consecuencia, esencialmente distinta del propio producto.

Este punto es muy importante para el debate acerca de la comprensión "científica" de la conciencia, porque muestra que es necesario averiguar previamente qué cosa es una "imagen" de la actividad de la conciencia. Este problema vuelve a aparecer en la aproximación fenomenológica, que debe demostrar explícitamente

cómo es posible "conocer" al conocimiento mismo sin traicionarlo. Se trata de un problema que Husserl tendrá en cuenta en particular en su relación polémica con Kant.

Para Berkeley, en todo caso, la "sustancia" del alma no es una cosa, y esto le permite mantener el término incluso reconociendo el sentido crítico de la aproximación de Locke. La sustancialidad del alma se traduce en Berkeley en actividad del espíritu, que, sin embargo, como tal no es susceptible de representaciones: su ser no es ser percibido sino percibir. En cuanto tal, es lo que específicamente no se manifiesta en la manifestación, pero no por eso no "es". De este modo, Berkeley puede sentar sobre una base distinta la cuestión de la identidad personal, que no puede quedar garantizada por ninguna representación, pero que tampoco puede ser negada por este motivo.

Con David Hume llegamos a una postura radicalmente crítica en relación con cualquier tesis ontológica sobre la sustancialidad del alma, aun entendida como sustancia espiritual, es decir, sobre su sustancialidad inmaterial. La postura crítica de Hume está fundada sobre su gnoseología, que a su vez tiende a reducir todo tipo de experiencia a la sensible. Esto explica que, como para Hume toda idea deriva de una impresión precedente como elaboración de una serie de datos sensibles, resulta inexplicable sostener que se tienen impresiones relativas a aquello que por definición no las puede producir.

La crítica de Hume se concentra sobre todo en el concepto de semejanza, como vía para el pasaje de la impresión a la idea, en el caso en que se deba obtener ese pasaje entre lo que es radicalmente heterogéneo: la sustancia no tiene imágenes. La concepción humana de la experiencia tiende a negarle todo sentido a la tesis de la necesidad de un soporte para la experiencia, a la tesis, por lo tanto, de que la experiencia es el producto de una sustancia que experimenta subyacente a la experiencia misma. La experiencia "sucede" sin que esto implique un "sustrato".

Las percepciones subsisten de por sí, sin que deban serles atribuidas a algo, en particular a una sustancia a la que sean inhe-

rentes. Hume es el primero que formula la hipótesis de que para comprender la experiencia es necesario describirla tal como sucede, sin reducirla preventivamente a algo que la "explicaría", pero que, por eso mismo, la desnaturalizaría. Se trata de una intuición que después fue ampliamente aprovechada por la fenomenología de Husserl. Por lo tanto, la cuestión misma de si el alma es material o inmaterial queda privada de fundamento. Se anula el presupuesto mismo de esa cuestión. Así también se invalida la idea de una continuidad de la experiencia fuera de la experiencia misma. Para corroborar esta postura, Hume realiza una profunda investigación acerca de las modalidades de la experiencia sensible, que lo llevan a considerar la distinción entre cualidades primarias y secundarias.

En efecto, la tendencia a construir conceptos que designan sustancias se explica por la propensión de la mente a realizar conexiones entre impresiones. Estas conexiones se efectúan según las leyes fundamentales de la contigüidad, de la semejanza y de la sucesión causal. Como es sabido, para Hume, el hecho de que tales nexos se den en la experiencia no basta para sostener que existan en sí, ni menos que sean un indicador de las propiedades reales de las cosas. Para Hume, las impresiones son hechos atómicos sin relaciones: no existen impresiones relacionales. Las relaciones se formulan en la mente en base a su tendencia a establecer nexos asociativos, que no tienen, sin embargo, la posibilidad de cotejarse con la realidad porque no son verificables. Estos análisis llevan a Hume a la conclusión de que tanto los espiritualistas como los materialistas pueden hacerse recíprocamente las mismas acusaciones de incoherencia, ya que cada facción hace un uso polémico de determinadas experiencias, dejando de lado otras, y sobre todo basando la propia postura en una insuficiente investigación de la realidad de las impresiones sensibles.

Como consecuencia, se hace una distinción arbitraria entre cualidades extensas e inextensas que no tiene ningún fundamento en la experiencia. Se presenta, en particular, la cuestión de la posibilidad de localizar las impresiones, que sirve de prueba de fuego

para poder atribuirle o no a la experiencia una base material. En realidad, para Hume, no es posible llegar a una postura definitiva ni a favor ni en contra de esta posibilidad, porque se pueden dar ejemplos en ambos sentidos.

El problema fundamental es ahora el de esclarecer por qué la mente humana tiende a creer que el mundo se organiza según relaciones causales. La cuestión pasa de la pregunta por la naturaleza de las causas a la del origen de la creencia en las relaciones causales. Hume ubica el origen de esta creencia en la tendencia de la mente a conectar las impresiones sensoriales por medio de la imaginación, obteniendo objetos complejos que, sin embargo, son siempre impresiones y no "cosas". De ellos, la mente deduce la representación de la extensión y la idea abstracta de espacio, como también la de tiempo. Éste es el origen de ideas como la de sustancia, las que, no obstante, son producidas por la mente y no datos de la experiencia. Para Hume, la coexistencia de distintas percepciones no autoriza a pensar que esa coexistencia constituya una unión efectiva, espacial o temporal. Puede argumentarse de una manera análoga con respecto a la relación de causa y efecto: una sucesión no es de por sí una relación (según el lema *post hoc sed non propter hoc).*

Estas indagaciones, como otras acerca del movimiento, se encuentran en particular en el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), mientras son completamente omitidas en su obra sucesiva, *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748). En términos generales, Hume adopta una postura *a*metafísica con respecto al problema del alma, que lo lleva a hacer reflexiones notables para un desarrollo de la psicología como ciencia empírica. Por el contrario, aparece como menos válida su expeditiva crítica del concepto de actividad espiritual, demasiado limitada a una noción simplificada de la experiencia sensible misma. Su crítica del concepto tradicional de sustancia involucra, de una manera injustificada, incluso la postura de Berkeley, que no puede identificarse con la primera.

La imposibilidad de reducir el pensamiento a una sucesión de ideas claras y distintas aparece en la argumentación que rea-

liza Hume acerca de la identidad personal.[15] El yo o la persona no es para Hume una idea a la cual le corresponde una impresión, sino simplemente aquello a lo que suponemos que se refieren nuestras impresiones e ideas. Es la imagen de la mente como teatro. La tendencia a atribuirle a la mente una identidad que, en efecto, resulta ficticia se debe a las asociaciones de ideas que se efectúan en virtud de leyes asociativas, y que tienen su origen en una propensión de la mente misma. Esta postura no parece resultarle satisfactoria ni al mismo Hume, quien, de hecho, la reformula en su *Investigación*. Todavía es necesario aclarar por qué la mente actúa así, y también qué relaciones establece con aquello que no es "mental". En otras palabras, el carácter ilusorio de la identidad de la estructura de la experiencia se da de todos modos en la experiencia, y esto plantea inevitablemente un problema de circularidad y de inconsecuencia.

En cuanto al tema de la inmortalidad del alma, el punto de vista de Hume consiste básicamente en la afirmación de la indecibilidad de la cuestión. Por otra parte, con el tiempo, parece acentuar su perspectiva escéptica y negativa en relación con los textos tradicionales. En especial en su ensayo *Sobre la inmortalidad del alma*, de publicación póstuma (1777) por su expresa voluntad, arremete en un decidido ataque contra las posturas tradicionalistas. Su tesis fundamental se basa en el firme argumento de que conceptos como sustancia y causa, que están en la base de las exposiciones a favor de la inmortalidad, son inatendibles. Por otra parte, muchos puntos tienden en cambio a sustentar la idea de una *mortalidad* del alma: las enfermedades, el sueño, las alteraciones del cuerpo son acompañadas de "confusiones" temporarias o "extinciones" del alma, y, por lo tanto, parece plausible la tesis de una extinción total del alma después de la muerte del cuerpo.

La postura de Hume queda, por otra parte, bien representada en su crítica de toda religión revelada, que muestra bajo qué luz

[15] David Hume, *Trattato sulla natura umana*, libro I, parte IV, sección VI [trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2008].

deben considerarse la prudencia y los escrúpulos con los que examina, en cada cuestión, tanto las razones a favor como en contra de una tesis. Admite, por otra parte, que el Evangelio ha revelado la inmortalidad del alma, pero que esa revelación puede admitirse sólo por la fe, no por medio de una convicción racional.

IV. KANT, EL IDEALISMO ALEMÁN Y LAS FILOSOFÍAS ANTIIDEALISTAS

1. Kant

En la filosofía de Immanuel Kant,[1] la cuestión del alma se presenta bajo un doble aspecto, según se consideren sus obras precríticas o las críticas. En la primera fase de su pensamiento, por lo general no se ocupa del tema, pero las alusiones presentes en sus escritos revelan su adhesión a una perspectiva metafísica basada en las obras de Christian Wolff.

La filosofía de Wolff constituye una suerte de nueva escolástica que se difundía en Alemania gracias a la obra de sistematización, pero también de síntesis y de compendio de las reflexiones de Leibniz realizada por aquél. En esta obra se pierde, en particular, la parte más innovadora del pensamiento de Leibniz con respecto a la tradición, su concepción del alma. El planteo de Wolff retoma en cambio en gran parte las formulaciones tradicionales en relación con el estatuto ontológico y antropológico del alma. Kant retoma la posición general de Wolff inherente a la concepción de fuerza activa, y en su primer escrito (*Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, 1746), señala que ésta no

[1] Acerca de la concepción kantiana de la subjetividad y su crítica a las doctrinas filosóficas precedentes, véanse A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; W. Waxman, *Kant's Model of the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1991. Acerca de la cuestión de la relación entre la mente y el cuerpo, véase V. Bochicchio, *Il laboratorio dell'anima*, Génova, Il Melangolo, 2007. Sobre la ética kantiana, puede verse un planteo muy reciente en L. Fonnesu (ed.), *Etica e mondo in Kant*, Bolonia, Il Mulino, 2008; también son muy importantes las obras de L. Scaravelli y de S. Marcucci. Encontramos una lectura muy original en T. Tuppini, *Kant*, Milán, Mimesis, 2005; es relevante también F. Leoni, *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant*, Milán, Mimesis, 2004.

llega a dar cuenta de la producción de representaciones y de ideas. Consideraciones análogas se encuentran en su *Historia general de la naturaleza* (1755).

Se produce en cambio una verdadera revolución con el desarrollo de su filosofía en su orientación criticista. Ésta, de hecho, representa sobre todo un replanteo de naturaleza metodológica que transforma profundamente la entera problemática del concepto de alma, en tanto modifica la relación entre ser (en general) y conocer.

La concepción kantiana establece, en primer lugar, una separación entre el plano fenoménico, entendido como la única sede del conocimiento, y el plano nouménico, entendido como la esfera de las cosas en sí. Esta separación apunta explícitamente a quitarle su legitimidad a la psicología racional (como también a la cosmología y a la teología), relegándola como máximo a una condición de carácter regulador. Pero, más allá de este efecto, los argumentos de la *Crítica de la razón pura* (1781) tienen también otra consecuencia importante, quizás más decisiva todavía: el planteo de un principio formal de unificación de la experiencia, el "Yo pienso".

Esta concepción se diferencia radicalmente de la subjetividad nouménica, que puede ser considerada como un campo tendencial de ubicación de la espiritualidad y de sus valores, que se debe recuperar pero que no constituye una sede cognoscitiva sino práctica. El Yo pienso representa, en cambio, el presentarse mismo de la actividad de la conciencia como condición del conocimiento en general, de la objetividad de la naturaleza, como también de cualquier otra determinación que se configure fenoménicamente. Los contenidos de la conciencia se determinan entonces en un sentido fenoménico, como apariciones que encuentran en el tiempo la condición pura y a priori de su propio aparecer (pero no del aparecer del tiempo mismo, que constituye un problema ulterior; Kant vacila en relación con este punto haciendo afirmaciones no del todo claras).

Así determinados, los contenidos de la conciencia pueden ser objetivados por medio de las categorías. Pero el Yo pienso, siendo

la sede que es condición de la unificación de las categorías mismas, no puede ser a su vez categorizado en el mismo sentido. Recibe en consecuencia calificaciones básicamente *ex negativo*, o sea, como pura actividad sintética, sin límites objetivos ni individuación, pura función de la razón, depurado de toda sustancialidad pero también de existencialidad. En cuanto tal, el Yo pienso es potencialmente absoluto, no nace ni muere, no es necesariamente ni siquiera "uno" en tanto distinto de "otros", sino que es una función general e impersonal, que, sin embargo, se manifiesta a sí mismo a través de sus propias manifestaciones.

Esta automanifestación es, no obstante, muy distinta de la autoconciencia que podemos encontrar de manera implícita en las reflexiones filosóficas más antiguas y de una manera más explícita en las modernas. La automanifestación, según la perspectiva kantiana, está siempre mediada por la estructura de la manifestación. Esta tesis constituye una profunda novedad no del todo explicitada por Kant, pero que se convertirá en un estímulo fecundo para posteriores desarrollos.

Por cierto, la cuestión presenta dos problemáticas fundamentales: por una parte, la relativa al estatuto ontológico de la subjetividad trascendental; por otra, la de la manifestación de la manifestación misma. La primera cuestión la enfrenta Kant básicamente ubicando su problemática en el terreno de la acción moral y de la reflexión "especulativa", dejándoles abierto el camino, de este modo, a las innovaciones del idealismo alemán. La segunda, en cambio, tiene cabida en la obra misma de Kant; pero no representa un sistema acabado, sino que formula más bien sugerencias que luego fueron retomadas de manera autónoma por pensadores distintos entre sí por sus planteamientos o por sus concepciones filosóficas de fondo. En efecto, volvemos a encontrar esta cuestión tanto en Schelling como en Hegel, y luego en la fenomenología.

Puede advertirse en Kant que la distinción entre el yo puro y el yo empírico reprodujo, complicándola, la fractura ya presente en Platón entre cuerpo y alma, o en Pascal entre el yo corporal y sensible, históricamente determinado, y el yo como sede de la universa-

lidad portadora de exigencias absolutas acerca del significado de la vida y de la acción humana, del saber último y de la libertad soberana. Es verdad que demasiado pronto el idealismo naciente juzgó ambigua la postura de Kant, que abría vías que de ser transitadas hubieran hecho posible una reunificación a través de la fundación de un nuevo saber que el mismo Kant no había querido realizar.

En realidad, esa "indiferencia" kantiana se explica a la luz de su doctrina de los "límites del pensamiento", norma filosófica a la cual se atiene casi siempre la reflexión kantiana y que representa la marca de la diferencia entre la filosofía de Kant y las que se proponen una "superación" de los mismos, aunque sea en nombre de determinados planteos kantianos. Es a la luz de este enfoque que se evalúan los planteos de la "Dialéctica trascendental" en relación con la determinación ontológica del alma (y paralelamente, del mundo y de Dios): no puede existir una ciencia metafísica del alma, en tanto ésta, como máximo, puede representar una "idea de la razón pura", una norma a la cual atenerse pero sin un fundamento trascendental.

El alma metafísica se reconoce como una postulación referida a una realidad en sí, sin ninguna posibilidad de determinación efectiva de su contenido o de su valor objetivo, de la totalidad de las condiciones de la esfera subjetiva. Se sustituye la subjetividad pura y sólo formal del Yo pienso por una sustancialidad ontológica que en realidad no puede existir nunca y que permanece incognoscible. Por lo tanto, toda "deducción" relativa al estatuto ontológico del alma, incluso si se presenta como "racional", demuestra ser un paralogismo, es decir, un razonamiento viciado de una duplicidad semántica inadvertida o subrepticiamente silenciada.

Pero si la verdadera vía hacia el alma queda cerrada en el terreno gnoseológico y, por lo tanto, desde una perspectiva metafísica "clásica" (si bien, en realidad, históricamente condicionada por el desarrollo de la filosofía alemana del siglo XVIII), Kant avanza en una dirección por completo nueva, siempre planteada críticamente, pero que encuentra en el terreno de la ética aquello que no alcanza desde una perspectiva gnoseológica. Esta bús-

queda, llevada a cabo en la *Crítica de la razón práctica* (1788), parte de las exigencias éticas vinculadas a la forma pura de la razón práctica: el imperativo categórico como ley del deber.

Esta ley exige, como su condición de posibilidad y *ratio essendi*, la libertad de la acción, que se basa en la no materialidad y en la no fenomenicidad del agente. Por lo tanto, como determinación de la voluntad, o sea, como voluntad que se manifiesta en la acción, existe la manifestación, es decir, la *ratio cognoscendi*, más allá de la manifestación fenoménica, como evidencia de la libertad práctica y, por ello, de la espiritualidad del hombre. Esto, por una parte, determina la afirmación kantiana del primado de la razón práctica; por la otra, replantea la concepción misma de la manifestación, y de la manifestatividad, abriendo el camino al nexo entre acción práctica y "manifestación" investigado por el idealismo y en particular por Hegel.

Kant postula, además, la inmortalidad como la persistencia indefinida del sujeto moral más allá de la muerte del cuerpo, desde una perspectiva de reconocimiento de las exigencias de justicia y de armonía ética universal y como condición de realización del sumo bien. Sólo la inmortalidad garantiza tanto la perfectibilidad infinita del sujeto moral como agente libre y responsable de sus elecciones según la ley del deber, como su correspondiente estado de felicidad, con la superación de los contrastes inevitables entre la ley moral y las pasiones humanas.

Pero Kant no se detiene en este punto, y más bien reinicia, en cierto sentido, su argumentación con los análisis de la *Crítica del juicio* (1790), que parten de una renovada exigencia de comprensión de la subjetividad humana a la luz de su ubicación natural. Por una parte, se considera al hombre como un ser natural; por la otra, esto se hace posible a partir de una nueva comprensión de la naturaleza misma, puesta bajo el signo del principio (heurístico y por lo tanto no determinante) de finalidad. El sentimiento de lo bello y de lo sublime son el camino subjetivo de indagación del acuerdo "secreto" entre la naturaleza y las exigencias éticas y espirituales. Lo sublime ilumina la integración de la espirituali-

dad humana como elevación que se obtiene "por reflejo" ante la grandeza natural.

La naturaleza se "refleja" en el hombre en tanto éste, valorándola como excedente en el juicio sublime, la "excede" a su vez, y así constituye su cumplimiento a través de la capacidad de aprehenderla como lo que es. Desde el punto de vista "objetivo", la consideración teleológica de los fenómenos naturales, si bien no puede denominarse científica de acuerdo con el canon de la *Crítica de la razón pura,* en cuanto meramente hipotética y en consecuencia incompleta e imposible de completar, encuentra de todos modos una justificación.

En efecto, Kant inicia, desde esta perspectiva, una integración del finalismo biológico con la finalidad ética. Lo cual determina que no sólo no sea absurdo, sino que más bien debe admitirse una exigencia de acción moral en el mismo plano fenoménico de la vida, en el cual el hombre se encuentra siempre involucrado como ser corporal e histórico. Este planteo abre el camino de una comprensión "empírica" del hombre que ya no es más pretrascendental sino postrascendental: es la vía de la *Antropología práctica* (1798, la llamada "cuarta Crítica"). Con ésta se supera la tajante separación –que se revela provisoria a la luz de estas consideraciones– entre el sujeto trascendental puro y la subjetividad ética y encarnada, que en cambio parecía insuperable considerada exclusivamente a la luz de la primera *Crítica.*

Lo que no se encuentra todavía en la filosofía kantiana, al menos realizada, es la unificación efectiva del sistema, aunque pareciera estar implícitamente presente en la articulación compleja y abarcadora de las tres *Críticas,* articulación que constituye el justificado desafío arrojado por Kant al naciente idealismo.

2. Fichte y Schelling

En general, el idealismo alemán parte de Kant en busca de los medios para superarlo, en el sentido de unificar todo lo que les pa-

rece a sus pensadores todavía fragmentario en la reflexión kantiana. La reunificación idealista de la fenomenicidad natural y de la actividad teorética, por una parte, y de la ética de la acción y de la situación de los valores racionales y finalistas, por la otra, se realiza en virtud de principios que apuntan, más que a la realidad y a la espiritualidad del alma individual, a su subsunción, que tiende a ser anulación tanto especulativa como efectiva, bajo las exigencias de un absoluto visto como universal y también como impersonal. El pasaje a la nueva metafísica del idealismo, que se postula como trascendental y crítica, consiste en general no tanto en una reafirmación del espíritu "finito", sino más bien en lo opuesto, en su negación, que da lugar a la cuestión del destino ultramundano del individuo, que básicamente queda negado.

Johann Gottlieb Fichte[2] parte de la eliminación de las limitaciones ontológicas del nóumeno kantiano como cosa en sí inalcanzable, y se orienta hacia la postulación de un principio absoluto que, partiendo del primado kantiano de la razón práctica, se entiende como productividad inconsciente, anterior a toda condición del conocimiento. Esta productividad pertenece a una subjetividad pura, que es al mismo tiempo absoluta libertad, y que produce la conciencia misma, determinándose, por lo tanto, básicamente como práctica y agente. Esta subjetividad pura y absoluta, el "Yo puro", como lo denomina Fichte, se convierte progresivamente en conciencia de la propia actividad, pero no puede identificarse con una conciencia individual y empírica, que es más

[2] Para las cuestiones que se analizan en esta sección se pueden consultar las siguientes obras: A. Bugliani, *La storia della coscienza in Fichte (1794-1798)*, Milán, Guerini, 1998; C. Cesa, *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bolonia, Il Mulino, 1992; M. Ivaldo, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Milán, Guerini, 2000; G. Duso y G, Rametta (eds.), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofía tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milán, Angeli, 2000; L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'unomo nell'etica di Fichte*, Roma y Bari, Laterza, 1993; A. Punzi, *L'intersoggettività originaria*, Turín, Giappichelli, 2000; P. Salvucci, *La costruzione dell'idealismo: Fichte*, Urbino, Quattro Venti, 1993.

bien su producción. Cada conciencia individual expresa al Yo puro y al mismo tiempo se trasciende. Esto plantea el problema de la real pluralidad de las conciencias, que Fichte parece considerar básicamente superado.

El hombre participa esencialmente de los valores espirituales, y en cierto modo también de la inmortalidad, sólo en la medida en que se inserta en este proceso que es infinitamente superior a él y no determinado por ninguna finitud individual. Por cierto, la cuestión de una sustancialidad individual aparece como anacrónica después de la revolución kantiana y su posterior traducción a las categorías fichteanas. La realidad, en sus múltiples articulaciones, se entiende como un proceso de realización de un único Absoluto dinámico.

La eternidad, en especial, se entiende como la realización del Absoluto, que por definición no puede ser determinado, y por lo tanto limitado, por una individualidad, la cual es considerada como necesariamente inadecuada para la realización del bien. Es la contribución de cada individuo al perfeccionamiento de la humanidad (una tarea que no puede ser cumplida por los individuos) lo que define su lugar en el Absoluto. La eternidad de la tarea, que supera las fuerzas individuales, tiene un regusto kantiano; pero queda traducida por la nueva metafísica del Yo puro como Absoluto, el cual tiene una determinación ontológica efectiva ausente en la perspectiva de Kant.

Existe en Fichte una tensión a la realización del *telos* infinito representado por la humanidad como totalidad que expresa el espíritu del nuevo mundo que se está abriendo, contemplado como una conquista del pensamiento humano que se eleva por encima de la vida sensible.

La perspectiva de Friedrich Schelling[3] parte en cambio de una exigencia de comprensión de la naturaleza y del lugar que en ella

[3] En cuanto a Schelling, véanse las siguientes obras: M. Heidegger, *Schelling. Il Trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Nápoles, Guida, 1998 [trad. esp.: *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila, 1996]; L. Procesi, *La ge-*

ocupa el hombre, que concierne de una manera directa a la condición del alma.

En la primera fase de su pensamiento, Schelling tiende a asignarle un peso a la objetividad, aunque también comprendida desde la perspectiva del Absoluto que constituye la cifra de la reflexión idealista en su conjunto. Pero en Schelling existe la exigencia de una comprensión del principio absoluto unificador de la pluralidad de la experiencia y de la realidad sensible, exigencia que en él se expresa como total inmanencia de lo infinito en lo finito en tanto indistinción entre el Absoluto y la multiplicidad de sus manifestaciones, según una perspectiva de origen spinoziano.

Esto determina también una comprensión de la individualidad como una parte que debe ser entendida en sus relaciones con el todo, cuya estructura muestra esas relaciones como determinantes para el individuo, de un modo relacional y no sustancial. El alma se entiende, por lo tanto, como un modo de la afirmación infinita, así como el cuerpo es un modo del infinito ser afirmado o infinita realidad (*System der Gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere,* 1805). El alma y el cuerpo, como modos del ser ideal y del ser real, son dos aspectos de una misma esencia, en cuanto ser ideal y ser real se identifican en el Absoluto. Esto implica la negación de una determinación causal recíproca, en cuanto el alma y el cuerpo son más bien las dos caras de una misma cosa. Esto vale en general para todo ente, pero el hombre se diferencia de las cosas (entendidas como modos puramente pasivos de la afirmación infinita) así como de los animales (que son un modo activo de la intuición pero no la intuición misma). El hombre posee un alma que es la afirmación misma, y no ya únicamente un modo de ésta. Como tal, el hombre es la más lograda representación de lo infinito en lo finito *(System der Gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere).*

---

nesi della cosienza nella "Filosofia della mitologia" di Schelling, Milán, Mursia, 1990; G. Solla, *L'ombra della libertà. Schelling e la teologia politica del nome proprio,* Nápoles, Liguori, 2003; C. Tatasciore, *Dalla materia alla coscienza,* Milán, Guerini, 2000.

Schelling apunta a una identificación total del Absoluto con la multiplicidad de sus formas o modos. Esto plantea el problema de la determinación del Absoluto mismo, o, mejor dicho, de su indeterminación o indefinición. Esta incerteza se refleja también en las representaciones contrastantes del concepto de alma: después de haberla definido como un modo de la infinita afirmación, Schelling plantea, por el contrario, su reabsorción en el Absoluto.

La duración en el tiempo le pertenece al alma en tanto modo. La eternidad, en cambio, como la libertad, es una característica propia del concepto de alma. Esto implica que la anulación del alma en lo eterno se considera una comprensión de su esencia que, de manera básicamente tradicional, es entendida como superación de las determinaciones sensibles: "Todo lo que en el alma es afirmación de Dios pertenece al eterno concepto del alma en Dios. Por lo tanto, también en el alma es eterno lo que en ella es afirmación de Dios, y ninguna otra cosa: pero el resto, lo que no es afirmación de Dios, perece, y no es eterno sino efímero, perteneciente a las relaciones". La inmortalidad no es, por lo tanto, para aquellos que buscan las cosas sensibles, porque buscan la inmortalidad de lo mortal y no de lo inmortal. El deseo de conservación de la memoria y de la personalidad lleva al alma a acercarse a la aniquilación. Sólo las almas que ya en esta vida están

> llenas de lo que permanece, de lo eterno y de lo divino, serán eternas con la mayor parte de su esencia. La eternidad ya comienza aquí, y para aquello que ya en el tiempo es eterno, la eternidad está presente, mientras que para aquello que en el tiempo es sólo pasajero, la eternidad es necesariamente sólo futura y objeto de una fe dudosa o del terror.[4]

La postura de Schelling, por lo tanto, aunque parte del intento de desarrollar en un plano especulativo las intuiciones de Kant acerca

[4] Las citas de Schelling han sido tomadas de la obra de A. Guzzo y F. Barone, *Il concetto di anima da Cartesio a Hegel*, Brescia, Morcelliana, 1954, p. 222.

de la teleología natural, conduce en realidad hacia un replanteo de temas tradicionales dentro del marco conceptual idealista. Por lo tanto, los resultados de estas reflexiones no van mucho más allá de una nueva formulación de las concepciones neoplatónicas actualizadas en una metafísica dinámica y procesual que se orienta en la dirección indicada por Fichte, aunque distinguiéndose por el peso relativamente mayor que se le asigna a la objetividad natural.

Pero justamente la presunta ambición de integrar la reflexión natural e incluso la científica en un marco especulativo (la *Naturphilosophie)* demuestra cómo el empirismo de Schelling es en realidad, al menos en el campo de la psicología, más una imposición de categorías metafísicas extrañas a la observación concreta que una generalización filosófica de datos obtenidos en la experiencia efectiva. Más interesante resulta el análisis que Schelling le dedica a la naturaleza en su obra *Weltalter* (*Las edades del mundo,* 1811), donde se la configura de una manera nueva y diferente a la de la filosofía trascendental: ahora aparece como un principio de latencia y de oscuridad en el interior de la totalidad, asumiendo un matiz casi gnóstico. Desde esta perspectiva, también el tema de la libertad absoluta, y por ende el de la libertad humana, vuelve a ser analizado y entendido en términos menos conciliadores y sobre todo menos tradicionales en relación con las primeras formulaciones.

3. HEGEL

La postura de Georg Wilhelm Friedrich Hegel[5] representa, por una parte, la culminación de la perspectiva idealista en su tenden-

[5] Acerca de Hegel destaco sólo algunos títulos de una bibliografía muy extensa: H. S. Harris, *La fenomenologia dell'autocoscienza in Hegel,* Milán, Guerini, 1995; M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito in Hegel,* Nápoles, Guida, 1988 [trad. esp.: *La fenomenología del espíritu en Hegel,* Madrid, Alianza, 1992]; P. Kobau, *La disciplina dell'anima. Genesi e funzione della dotrina hegeliana dello spirito soggettivo,* Milán, Guerini, 1993; P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella. Commentario della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel,* Milán, Guerini, 1999.

cia a disolver al individuo en la totalidad; pero, por otra parte, una notable elaboración de esta tendencia, un intento por comprender la individualidad misma en lo que ésta tiene de "positivo", si bien redefinido especulativamente.

Desde el punto de vista metodológico, Hegel vuelve a afirmar el pensamiento como autoconciencia crítica de la logicidad, en cuanto forma única y definitiva de la verdad, y por lo tanto, como absolutidad consciente de sí. Pero esto implica además una redefinición del *logos* desde una perspectiva especulativa de cuño dialéctico que tiene consecuencias también para la problemática antropológica. Por otra parte, según Hegel, la naturaleza dialéctica del *logos,* que apunta a la síntesis suprema de la Idea absoluta, anula de cualquier manera la realidad "en sí" del carácter psicológico individual y tiende, al reconocer su realidad determinada y concreta, a reabsorberla como un momento necesario pero pasajero en el proceso del *logos* mismo, ya que sólo dentro de ese proceso el individuo recibe su propio significado real.

El alma, para Hegel, es sobre todo la primera manifestación del Espíritu, la forma más simple y todavía implícita de la vida ideal, objeto de la antropología en un sentido estricto. Representa por lo tanto el primer despertar de la conciencia y de la subjetividad (que serán objeto respectivamente de la fenomenología y de la psicología, según la perspectiva delineada en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio,* 1817). El alma queda, entonces, definida por Hegel como mera sensibilidad y motricidad animal, todavía encerrada en la materialidad orgánica como simple principio de vida.

Sin embargo, según la perspectiva dialéctica especulativa, ya en este nivel emerge dialécticamente de ella la conciencia sensible, espíritu potencial o durmiente (el "sueño del espíritu", *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio).* El alma es un momento dialéctico universal de desarrollo, que vincula la corporeidad y la espiritualidad. En cuanto tal, es indiferentemente un "todo" natural y una individualidad, unida y distinta al mismo tiempo a la propia corporeidad. Sus grados internos de desarrollo son el alma natural

o vegetativa (universal y todavía no individuada), el alma que siente (individual y ya subconsciente en el nivel sensible) y el alma "real" (capaz de enfrentar la propia naturalidad como cuerpo y de traspasar su propia conciencia, de la cual luego puede derivar la afirmación, como autoconciencia individual, del Espíritu subjetivo).

El verdadero protagonista de la problemática filosófica es, por lo tanto, el Espíritu mismo, que recupera y renueva la perspectiva tradicional acerca del alma como entidad espiritual. De esta manera, Hegel se propone superar la duplicidad constantemente observada entre alma como relación con su propia corporeidad y con la naturaleza en general, por una parte, y alma como realidad ideal conectada con los valores espirituales y a través de ellos con el Absoluto, por la otra. La escisión dualista que aparece en el nivel antropológico así compuesta se vuelve comprensible en sí; más aun, se vuelve significativa al ser el nexo necesario y dinámico que permite el ascenso de la naturalidad y de la corporeidad hacia su perfección, a la *Seele*, y de ella al *Geist*, que a su vez asciende al Espíritu absoluto en el *logos*.

La tendencia a la superación dialéctica de los momentos del proceso del espíritu en la totalidad absoluta, típica del pensamiento de Hegel, lleva a un vaciamiento del sentido tradicional de la noción de alma y, al mismo tiempo, a una transferencia de la problemática tradicionalmente expresada por esa noción a la esfera de la conciencia y del espíritu. Lo cual no quita que Hegel logre introducir en la reflexión sobre el alma, entendida como ente natural ya dotado de una espiritualidad dialéctica, observaciones agudas sobre manifestaciones por lo general dejadas de lado por la reflexión, como la formación de los hábitos, el sonambulismo y otras formas de pasividad, como también la problemática de la locura, que es considerada como contradicción entre el carácter inmediato y el mediato y "verdadero" de la conciencia.

De este modo, encontramos vida psíquica a partir de las formas más "naturales" de la vida, básicamente biológicas, según una perspectiva que recupera a su modo las intuiciones aristotélicas, poniendo, no obstante, en una perspectiva de desarrollo lo

que de otra manera aparece como separación estática. Hegel le entrega, de este modo, a las reflexiones sucesivas preciosas indicaciones en relación con el problema de la antropogénesis. Descubrimos aquí anticipaciones del debate entre atomismo y relacionismo que dominará durante el siglo XX las investigaciones sobre la experiencia, más allá de la perspectiva sistemática hegeliana, que ya no puede retomarse literalmente.

Sin embargo, la doctrina hegeliana no puede reducirse a las formulaciones, de todos modos, más bien esquemáticas y sistemáticas, de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. En la *Fenomenología del espíritu* (1807) están incluidos sus análisis de la conciencia y de la autoconciencia que representan una de las formulaciones más complejas y fecundas de la historia del pensamiento occidental. En esa obra, que antecede al sistema de la *Enciclopedia* y, por lo tanto, no está encuadrada todavía en la exigencia de sistematicidad filosófica de base dialéctica que lo condujo luego a cierta rigidez en las tesis especulativas, Hegel afronta el problema de la conciencia desde el punto de vista del Absoluto, del cual la conciencia es parte esencial y constitutiva, aunque también transitoria.

El Absoluto es el tema que plantea toda la filosofía clásica alemana, en consonancia con el clima espiritual del romanticismo, pero que encuentra en la obra de Hegel una formulación especulativa quizás insuperable. Oponiéndose a las tesis del idealismo trascendental de Schelling, Hegel sostiene que no se debe concebir el Absoluto como estática indiferencia entre sus términos, vale decir, la relación entre sujeto y objeto. Cada contraposición inherente al Absoluto debe ser considerada como un momento del Absoluto mismo y como una parte dinámicamente resuelta desde una perspectiva dialéctica.

El Absoluto debe concebirse más bien como la unidad móvil y viviente de un sujeto que permanece idéntico a sí justamente "en" cada una de sus múltiples manifestaciones, cada una de sus "objetivaciones". Ese sujeto, por lo tanto, no puede ser entendido a la manera de la subjetividad finita kantiana. Se trata más bien

del Espíritu, que debe ser concebido como movimiento, proceso, perfilado históricamente, y que encuentra una representación en cada una de sus determinaciones, es decir, en cada configuración históricamente dada de la relación misma entre sujeto y objeto, una forma única de esa estructura general que determina al Absoluto como totalidad en devenir.

La conciencia aparece no sólo como una perspectiva desde la cual captar el movimiento del Espíritu, sino también como un lugar en el cual el Espíritu se manifiesta necesariamente; pero además como tendencia a la superación de los límites de esas manifestaciones. En este sentido, es determinante poder plantear la estructura de la experiencia propia de la conciencia, o sea, dar cuenta del nexo estructural que lleva del planteo de una separación entre sujeto y objeto (forma filosófica general de la comprensión de la esencia de la conciencia) a la comprensión de la *necesidad* de esa separación, es decir, a la valoración dialéctica de la negatividad, para llegar así a la toma de conciencia del significado filosófico (especulativo) de ese momento, y de tal modo a su superación.

Se aborda entonces a la conciencia en la inevitabilidad de sus configuraciones parciales, abarcadas en el proceso dialéctico histórico de las manifestaciones del Espíritu, pero también elevadas por la absolutización que encuentran esas configuraciones, de modo indebido, en las diversas experiencias filosóficas que han precedido al pensamiento hegeliano. Por lo tanto, ya no es la parcialidad de las determinaciones filosóficas, sino su absolutización abstracta, lo que constituye el error filosófico que la dialéctica especulativa trata de comprender y a la vez resolver.

Los momentos en los cuales se puede percibir el surgimiento de la conciencia aparecen como representaciones necesarias para la realización de la superación misma de cada determinación parcial, según un esquema fundamentalmente basado en una estructura triádica: *en sí*, o sea, interior pero no consciente; *por sí*, o sea, exteriorizado; *en sí y por sí*, o sea, convertido en consciente a través de la propia autoexteriorización. Este esquema tiene su razón de ser según la idea de que cada determinación singular aparece

como "total", o sea, coincidente consigo misma y por lo tanto idéntica a sí y distinta de las "otras"; pero justamente al establecer tales nexos relacionales, aunque sean negativos, con lo "otro" distinto de sí, demuestra también no ser en realidad idéntica a sí misma sino gracias a su alteridad con respecto a sí misma.

Éste es el Absoluto en su estructura general de determinación de la realidad de las singularidades, que no pueden ser singularidades sino en tanto se distinguen entre ellas, produciendo esa peculiar lógica de la identidad y de la diferencia que es esencial en el pensamiento dialéctico. Fundamentalmente, en este análisis encontramos la idea de que la manifestación es extrañamiento de sí misma, es decir, que la conciencia se capta en la diferencia consigo misma aunque coincidiendo consigo misma. Es esta diferencia en la identidad lo que hace que la conciencia no sea una cosa.

Desde esta perspectiva, cada una de las manifestaciones de la conciencia, cada una de sus autodeterminaciones, es un objetivarse a un tiempo necesario y no suficiente, porque es parcial y, por lo tanto, está destinado a anularse en una negación posterior. La "escisión" es la ley de la manifestación y también del desarrollo procesual del Espíritu como anulación de la escisión misma a través de la estructura dialéctica. El Absoluto no se puede reducir a ninguna de sus manifestaciones, pero al mismo tiempo necesita de todas.

En tal proceso se produce progresivamente la comprensión de la pluralidad de las conciencias por parte de cada una de ellas, y por lo tanto la superación de la situación de aislamiento tanto formal como sustancial de la "conciencialidad" de la conciencia misma. Esta toma de conciencia es necesariamente de naturaleza dialéctica y por ello está signada por el estigma de la negatividad, que se expresa en la célebre fórmula de la *lucha por el reconocimiento.*

En esa figura, Hegel recupera los resultados de la determinación kantiana del primado de la razón práctica, reinscribiéndolos en una perspectiva filosófica transformada por el pensamiento idealista, en el cual la acción se entiende de una manera distinta y

más amplia con respecto a la connotación moral que tiene en Kant. La comprensión hegeliana del Absoluto como proceso dialéctico necesario, en el cual cada determinación encuentra su propia ubicación y en consecuencia la superación de su inicial y aparente arbitrariedad, sin embargo conduce también a la abolición de la identidad singular o, mejor dicho, a su reconducción a la estructura general del proceso del Espíritu. El conflicto entre las conciencias se reconoce cuando funcionan como un momento especulativamente decisivo, pero que se resuelve en la superación dialéctica hacia la estructuración de una perspectiva comunitaria. En este punto se concentran muchas de las críticas de los filósofos posteriores.

Lo que está en juego, en especial, es la comprensión hegeliana de la libertad como libertad absoluta de cada conciencia, en la cual la relación con la alteridad asume inmediatamente las características de un conflicto. Otra forma, especular, de criticar esta concepción de la libertad es negar la determinación hegeliana del nexo entre libertad y autodeterminación. Ésta es la vía que sigue, en particular, Marx, que también le reconoce un valor significativo al análisis de Hegel de la lucha siervo-señor, pero criticando su "abstracción" en relación con la determinación esencial de la conciencia. Si de hecho ésta es esencialmente libre, el problema no es tanto explicar esa libertad en una determinación de reconocimiento y sometimiento del otro de naturaleza simbólica, sino más bien cuando es de naturaleza práctica.

La alienación es, por lo tanto, por una parte reconocida por Marx como estructura esencial para la comprensión de la relación entre los sujetos, pero por otra negada en su valor "salvífico" porque, justamente como momento especulativo necesario, encuentra una justificación en el sistema que atenúa en mucho el significado de la opresión. De todos modos, para mostrar los defectos de esta comprensión de la negatividad dialéctica por parte de Hegel, Marx debe demostrar cómo es posible el sometimiento de la conciencia. Distingue entonces entre libertad formal y sustancial, y posteriormente muestra las raíces históricas del sometimiento

sustancial, aunque en el reconocimiento formal de la libertad que se realiza progresivamente.

De esta manera, la alienación se convierte en Marx en el momento del conflicto que encuentra su solución no ya en el mutuo reconocimiento de las conciencias, sino en la superación de toda explotación de la humanidad concreta. El modelo dialéctico hegeliano, desde este punto de vista, se interioriza y se transforma. Se saca a la temporalidad dialéctica del proceso de una circularidad estructural y se la hace entrar en una linealidad que recupera a su manera un significado escatológico cristiano.

4. Reacciones al idealismo: Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche

La filosofía de Søren Kierkegaard[6] se define en abierto contraste con el espíritu del sistema hegeliano en general y de Hegel en particular. La reflexión de Kierkegaard propone una "filosofía autobiográfica" que involucra y compromete al filósofo con su propia condición existencial de hombre. Kierkegaard expresa a menudo su doctrina en forma literaria, en páginas muy sugerentes y llenas de desconfianza hacia la exposición filosófica tradicional. Con él se inicia un período marcado por el alejamiento de lo académico de los pensadores más importantes.

El pensamiento de Kierkegaard, entretejido de subjetivismo y de religiosidad, se enfrenta polémicamente a toda la tradición cartesiana y racionalista de la filosofía occidental, y en particular con los aspectos historicistas y optimistas del idealismo hegeliano. Kierkegaard niega en particular que se pueda concebir una armo-

[6] Sobre Kierkegaard se pueden consultar al menos U. Regina, *Kierkegaard. L'arte di esistere*, Brescia, Morcelliana, 2005; M. Fabbri, *Nel cuore della scelta*, Milán, Unicopli, 2005; R. Cantoni, *La coscienza inquieta*, Milán, Il Saggiatore, 1976; E. Paci, *Relazioni e significati*, vol. II: *Kierkegaard e Thomas Mann*, Milán, Lampugnani Nigri, 1965.

nización dialéctica de los estadios de la existencia. La vida estética, la vida ética y la vida religiosa no se concilian en una síntesis unificadora (que en realidad es ficticia), que las trascenderían como si la vida individual fuera la portadora de una historia universal que se mueve por sí misma. Los estadios de la vida se conservan más bien en tensión constante, en un estado de dolorosa fractura. La historia no es el lugar de la revelación de Dios, sino, por el contrario, el de la pérdida del destino espiritual del hombre que, abdicando de su misión eterna, cae en un compromiso con lo finito.

El mundo, en tanto historia temporal, es siempre negativo, porque es considerado como dispersión y corrupción. De esta manera, el pesimismo de Kierkegaard invierte, aunque confirmando su estructura temporal, el modelo elaborado por Agustín y luego secularizado por Hegel. En directa polémica con este último, en particular, Kierkegaard sostiene que el hombre individualmente no puede ni debe disolverse en la historia, y que ésta no es de ninguna manera la desaparición de lo finito en lo infinito, de lo individual en lo universal, de lo irracional en lo racional, como lo quiere el idealismo.

Para Kierkegaard, Hegel ignora al individuo, humilla el misterio de la vida y lo concreto de la existencia, transformándola en el mundo racional de las ideas, sacralizando al espíritu objetivo y el curso de la historia. La dialéctica querría lograr lo que en realidad no puede: hacer desaparecer todo lo que hay de irracional, absurdo e incomprensible en la existencia. De ahí el retorno de Kierkegaard al cristianismo, pero no al dogma, sino más bien a una postura crítica que no se puede identificar con ninguna iglesia, libre de compromisos con instituciones mundanas y donde sólo la relación del individuo con Dios tiene significado y validez.

El problema de la individualidad para Kierkegaard coincide sustancialmente con el vínculo del hombre con Dios, es decir, el problema del pecado. Es un vínculo riesgoso que carece de garantías, porque la fe cree a pesar de todo y asume todos los riesgos. Vínculo paradójico en tanto expresa la relación entre un ser finito y la verdad eterna, entre un ente limitado y un ser para el cual todo es posi-

ble. Si el hombre se cierra en la propia inmanencia, en la conciencia concebida exclusivamente como relación consigo mismo, acaba en la desesperación, en la "enfermedad mortal" de la personalidad humana, incapaz de realizarse a sí misma por ser finita e insuficiente.

La finitud de la existencia y el peso del pecado, la tensión hacia la verdad del ser y los vínculos con el mundo se le revelan al hombre en la *angustia*, considerada como el rasgo esencial de la condición humana. La angustia es propia del hombre porque éste no es ni ángel ni bestia. La angustia es la infinitud de la libertad, la posibilidad de toda decisión que no constituye, como en los románticos o en el idealismo, el signo de la eternidad ideal del hombre, sino, por el contrario, el de su caducidad.

Al definir como indefinidos y "posibles" de modo indeterminado los vínculos del hombre consigo mismo, con el mundo y con Dios, Kierkegaard nos brinda una interpretación de éstos amenazadora, paralizante y problemática, convirtiéndola en la cifra de la existencia. La filosofía de Kierkegaard es un constante reclamo a la interioridad de Agustín contra toda ética mundana. Al mismo tiempo, sin embargo, le niega al hombre esa certeza interior que es para Agustín la presencia de Dios en el ánimo. La temporalidad representa una amenaza. Esto no significa que el hombre no pueda entregarse a una vida de compromiso y de acción, pero ésta debe tener un sello sobre todo subjetivo, fuera de toda perspectiva política e incluso científica en el sentido de la búsqueda de la verdad como comprensión intelectual. La posición de Kierkegaard la volveremos a encontrar en Karl Jaspers y en su sentido de lo religioso, que se agudiza aún más a partir de los desastres del siglo XX y contempla el misterio de la existencia como trascendencia orientada en una dirección inefable, en todo caso, que no se puede definir intelectualmente.

En Arthur Schopenhauer[7] volvemos a encontrar la misma intensa polémica antiidealista, de manera explícita contra Hegel

[7] Sobre Schopenhauer, véanse al menos L. Casini, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Roma, Studium, 1990; G. Invernizzi, *Il pessi-*

y contra Schelling, aunque no faltan ecos de estos filósofos en su pensamiento. Schopenhauer retoma de una manera autónoma el pensamiento de Kant e intenta realizar (en este caso, de una manera análoga al primer idealismo) una síntesis más allá de sus formulaciones, en particular reconociendo el concepto crucial del principio de razón suficiente, de manera de dar cuenta de los aspectos tanto gnoseológicos y ontológicos como éticos de la realidad.

La primera forma que asume el principio de razón suficiente es la ley de causalidad, que atañe a los cambios de los objetos reales y tiene como objeto la totalidad de las representaciones que constituyen la entera experiencia. Es el principio de razón suficiente del devenir. La segunda forma es el principio de razón suficiente del conocer, que se refiere a la verdad de los juicios y que tiene por objeto a los conceptos. La tercera forma, el principio de razón suficiente del ser, determina con necesidad matemática los vínculos espaciotemporales y tiene por objeto, justamente, las formas de los sentidos internos y externos: espacio y tiempo. La última forma que asume es el principio de razón suficiente del obrar, la ley de las motivaciones, que explica la entera serie de las acciones conscientes, de los actos de la voluntad, y que tiene por objeto al sujeto, la forma de la voluntad.

La definición del principio de razón suficiente se basa en su conjunto en una concepción relacional: no es posible para nosotros un conocimiento de los objetos únicos y aislados, sino más bien de las representaciones, que se encuentran en una conexión entre sí regulada por una ley y según una forma determinada a priori (*La cuádruple raíz del principio de razón suficiente,* 1813) por el susodicho principio de razón. De acuerdo con las cuatro formas del principio de razón, hay cuatro diversas formas de necesidad:

mismo tedesco dell'Ottocento, Florencia, La Nuova Italia, 1994; A. Philonenko, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie,* París. Vrin, 1980 [trad. esp.: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia,* Barcelona, Anthropos, 1989]; G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente,* Milán, Mursia, 1986.

- la necesidad lógica, según el principio de la *ratio cognoscendi:* una vez que se ha reconocido que las premisas son válidas, las conclusiones se siguen de manera irrefutable;
- la necesidad física, según la ley de la causalidad *(ratio fiendi):* no puede faltar el efecto, apenas se presenta la causa;
- la necesidad matemática, según el principio de la *ratio essendi:* toda relación expresada por una proposición geométrica verdadera es tal como es expresada, y todo cálculo exacto es irrefutable;
- la necesidad moral, según el principio de la *ratio agendi:* todo hombre, como también todo animal, *debe,* tan pronto como se le presenta el motivo, realizar la acción adecuada únicamente a su carácter natural e inmutable y que, por lo tanto, se cumple de manera inevitable así como todo efecto sigue a su causa; ésta, sin embargo, no se deja prever tan fácilmente como todos los demás efectos, pues es difícil profundizar y conocer perfectamente el carácter individual y empírico y la esfera cognoscitiva que lo acompaña: una indagación a este respecto es algo bien distinto de un estudio de la calidad de las sales químicas y la previsión de sus reacciones.

Determinada de esta manera la postura general de Schopenhauer, puede verse cómo de hecho su obra más importante, *El mundo como voluntad y representación* (1819), constituye una generalización al mismo tiempo gnoseológica, ontológica, estética y ética de la perspectiva que se abre con su reflexión sobre Kant. Deriva de ella una comprensión del hombre al mismo tiempo dividido y unido entre un plano "nouménico" que es pura voluntad *a*rracional (es decir, no sometida a la racionalización) y un plano "fenoménico" (la distinción proviene de Kant, pero profundamente transformada) en el cual la racionalidad es fundamentalmente un intento de explicar lo inexplicable.

No obstante, se le otorga al hombre un acceso a la comprensión de la conexión intrínseca entre el plano fenoménico y el nouménico: la corporeidad. El segundo libro de *El mundo como volun-*

tad y representación trata en particular, justamente, de la posibilidad que se le da al hombre, en el vínculo consigo mismo que constituye su cuerpo, de aprender que los fenómenos (las representaciones) y el nóumeno (la voluntad) son las dos caras de una misma moneda. El cuerpo al mismo tiempo "es" y se representa, es decir, se constituye como deseo, voluntad, y también como su transformación intelectual. Con su concepción de las funciones del intelecto, Schopenhauer invierte la jerarquía tradicional que le asigna al intelecto un puesto superior entre las funciones del alma y como tal ve en él la parte más cercana a Dios. Para Schopenhauer el intelecto está fundamentalmente sometido a la voluntad, constituye su "sublimación", es decir, la desviación de las pulsiones originarias a formas "lógicas" pero no por esto orientadas hacia un objetivo "verdadero".

La aceptación de las determinaciones del intelecto, por lo tanto, no sólo no lleva a la superación de la voluntad, sino que, por el contrario, es una de sus realizaciones más eficaces, en tanto la racionalización es la ejecución del principio de utilidad que subyace en toda manifestación de la voluntad. La voluntad es única pero asume variadas formas. Es fundamentalmente pulsión "inmotivada" en tanto coincide con la motivación misma, y por lo tanto, se la puede definir como irracional, pero únicamente porque la razón no es sino su producto.

Schopenhauer determina también, de manera inequívoca, la pulsionalidad metafísica en relación con la sexualidad. La sexualidad es el modo en el cual se manifiesta la voluntad en el ser humano, aunque la camufla con el amor. Si es considerada como expresión de la voluntad del hombre, y por lo tanto entendida bajo la categoría general de voluntad, es verdad que es Schopenhauer el primero en poner en relación la estructura del hombre con la sexualidad. Esta concepción ha influido notablemente, como bien se sabe, en las investigaciones de Freud.

La única forma de superación de la pulsionalidad propia de la voluntad no puede sino ser una abstención de la voluntad misma, en cuanto toda forma de determinación, incluso negativa,

no es sino una nueva presentación de la afirmatividad de la voluntad. Debemos señalar entonces que Schopenhauer no propone necesariamente una visión irracionalista de la realidad, sino que, con total coherencia, destaca que los cimientos racionales de la realidad no están fundamentados como principio de comprensión al mismo tiempo lógico, gnoseológico y ontológico.

Deduce de lo anterior que incluso los planteos estéticos y éticos deben enfrentar esta exigencia puramente teórica. Por lo tanto, la estética y la ética de *El mundo como voluntad y representación* (tema de los libros III y IV) son esencialmente explicaciones de las modalidades de abstención de la obligatoriedad de la voluntad. El punto extremo de la reflexión de Schopenhauer consiste en la afirmación de la *nolutas,* considerada como una activa abstención de la voluntad. Y como la voluntad es la expresión de la separación entre un sujeto que desea y el objeto deseado, la *nolutas* se corresponde con la noción hindú de *nirvana,* o sea, la salida del dolor como salida de los límites del yo.

A esta perspectiva se le opone la objeción que ya Nietzsche le planteó a Schopenhauer. Para el primero, la abstención de la voluntad constituye en definitiva también una manifestación de la voluntad, y, por lo tanto, la voluntad se realiza también en el negarse y en el abstenerse. Aquí se origina el concepto nietzscheano de voluntad de poder como voluntad de voluntad: no ya una celebración de la afirmación irracional de los instintos contra la racionalidad y la moral, sino la comprensión de que la realidad "es" afirmación constante, si la entendemos de ese modo, y por ello, también en el negarse y en el conflicto no hace sino realizarse y ser.

Lo negativo para Nietzsche[8] no es sino una positividad en oposición, al menos desde el punto de vista ontológico. Lo nega-

[8] Acerca del pensamiento de Nietzsche existe una bibliografía inmensa. Sobre los temas considerados en esta sección, véanse F. C. Papparo, *La passione senza nome,* Nápoles, Liguori, 1997; K. Jaspers, *Nietzsche e il cristianesimo,* Milán, Marinotti, 2008 [trad. esp.: *Nietzsche y el cristianismo,* Buenos Aires, Leviatán, 1990]; M. Vozza, *Nietzsche e il mondo degli affetti,* Turín, Ananke, 2006; D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu,* París, PUF, 1999; P. Wotling, *Il pensiero del sottosuolo.*

tivo puede, por otra parte, asumir formas fenoménicas diversas en tanto queda "ideológicamente" representado como lo opuesto a la fuerza que se debería oponer. De ahí el nacimiento de la moral como idea del bien, la tentativa de colocar en una región ontológica distinta lo que en realidad no difiere de lo que debería estar en su contra.

Nietzsche distingue muy pronto esa estrategia de transformación de las manifestaciones compuestas pero no ontológicamente opuestas a la "voluntad" en la reflexión socrática, si bien tal concepción (la dupla dionisíaco/apolíneo y su conversión en Sócrates en la oposición corpóreo/espiritual y, en consecuencia, malo/bueno) es retomada en el pensamiento de su madurez atenuando esa duplicidad.

También en sus obras más tardías Nietzsche ve en el cristianismo, y en la filosofía de Sócrates y de Platón que lo prepararon, el trabajo de una estrategia de "trasmutación" de la intuición originaria de los griegos de la unidad de la vida en sus manifestaciones plurales. Esta trasmutación se lleva a cabo a través de una elevación subrepticia de una norma particular de conducta a valor ideal y de la correlativa degradación de otras formas de conducta como manifestaciones malignas. El nexo que instituye Sócrates entre el bien en un sentido racional e ideal y el bien en un sentido moral y práctico significa para Nietzsche que se produce una fractura (ontológicamente inexistente, pero moralmente obligatoria) entre dos mundos que en realidad están presentes en el hombre de manera simultánea y que no se pueden oponer ontológicamente, justamente por la generalización llevada a cabo de la concepción de Schopenhauer de la voluntad.

De origen schopenhaueriano es también el concepto de corporeidad como nexo y síntesis de tendencias independientes, que encuentra en Nietzsche una elaboración ulterior. Se entiende el

---

Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche, Pisa, ETS, 2006; C. Rosciglione, *Homo natura*, Pisa, ETS, 2005; A. Zupančič, *The Shortest Shadow*, Cambridge (MA), MIT Press, 2003.

cuerpo como la "gran razón", respecto del cual la mente no representa sino un epifenómeno, en sentido estricto, es decir, una derivación y nunca una escisión ontológica. La transformación realizada por Sócrates y consumada por el cristianismo consiste, por lo tanto, en asignarles valores a determinadas conductas que, en cambio, no deben ser "valoradas" sino entendidas como manifestaciones posibles pero no privilegiadas de la corporeidad como subjetividad humana.

Estas conductas, por otra parte, según la concepción nietzscheana del resentimiento, son elevadas a norma ideal justamente por ese tipo de hombres que en realidad son los más débiles desde el punto de vista vital, es decir, incapaces de realizar la propia esencia corpórea, entendida como humanidad "más allá" o "más acá" de la distinción entre el bien y el mal. No por azar los ideales cristianos son precisamente aquellos que implican la mortificación del cuerpo en sus manifestaciones "terrenales": ascesis, abstinencia, incluso amor al prójimo como temor a la alteridad; la caridad sería una forma enmascarada de autoprotección (el mandamiento "ama a tu prójimo" esconde otro: "no le hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti").

La filosofía de Nietzsche, como lo ha dicho Paul Ricœur, representa, junto con el pensamiento de Marx y de Freud, una de las doctrinas de la "sospecha", es decir, una reflexión que lleva a desenmascarar, detrás de la afirmación de un valor, una voluntad de dominio. La radicalidad del pensamiento de Nietzsche reside en considerar esa voluntad de dominio la expresión de una condición ontológica del hombre, que tiende estructuralmente a darle un significado a lo que en realidad no lo tiene. De ahí surge el diagnóstico del nihilismo en su aspecto más radical y auténtico: el nihilismo ya no es la afirmación de que no existen los valores, sino, por el contrario, la afirmación de la necesidad de que los valores existan. En otras palabras, lo que representa al nihilismo es un tipo de pensamiento que trabaja por diferencias en oposición allí donde no hay sino una multiplicidad de fuerzas en competencia, es decir, la devaluación de la única realidad efectiva, la terrena. "Tierra" es

un término que usa Nietzsche en abierta oposición a "cielo", es decir, a la filosofía que quiere transferir a otro lugar (en lo alto) una verdad y un valor que no es capaz de encontrar en lo que existe tal como existe. Se puede decir que en Nietzsche hay una actitud fenomenológica *ante litteram* cuando sostiene la necesidad de un pensamiento que no valore sino que exprese lo que existe en el mundo en el cual existe y se manifiesta.

De un modo más específico, la idea del eterno retorno y del amor por la tierra constituye un pensamiento que no se estructura más a partir de una distinción de los valores, es decir, simultáneamente ontológica y ética, para acceder en cambio a una comprensión de la manifestación en cuanto tal. El nihilismo es, por lo tanto, en el diagnóstico de Nietzsche, toda forma de pensamiento que se estructura a partir de una depreciación que es al mismo tiempo sordera y desprecio por la realidad tal como es, a partir de esa realidad particular que es la humanidad en su "corporeidad". Esta tendencia es además general desde la perspectiva (de la cual es necesario realizar una deconstrucción genealógica) inaugurada por la distinción socrática entre bien y mal, y en la correspondiente identificación del bien con la racionalidad que sofoca una "corporeidad" identificada con la irracionalidad, es decir, según una oposición que no es inherente a los fenómenos sino que se le superpone "ideológicamente". La genealogía de la moral muestra cómo esa perspectiva se pudo afirmar gracias a su capacidad de satisfacer exigencias tan intrínsecas al hombre como para estar incluso presente en un pensamiento como el de Schopenhauer, que quería, por el contrario, oponerse a tales exigencias.

El tema del cuerpo es de naturaleza especialmente compleja en el desarrollo de la filosofía de Nietzsche. Con respecto a sus formulaciones iniciales, consagradas en *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), donde el cuerpo es todavía básicamente un lugar valioso (dionisíaco) con respecto a las restricciones racionalistas, en el pensamiento de su madurez Nietzsche no vacila en retomar y utilizar el concepto de alma. Sin embargo, no en el sentido de un retorno a la postura platónica a la que Nietzsche

no podría recurrir después de la intensa crítica de sus comienzos. El alma se convierte ahora en la exigencia de una individuación con respecto al mundo orgiástico e "intercorporal" de los cuerpos en comunicación, lo cual no se opone al cuerpo mismo, pero tampoco constituye un simple epifenómeno (que se puede dejar de lado serenamente adhiriendo a un "más allá del sujeto" mistificador). El alma se convierte en el lugar de la "pulsión de la individuación", es decir, de la coordinación de instancias corporales en conflicto entre sí. El alma para Nietzsche no es una sustancia sino que, según algunos textos escritos en la época de la redacción de *Aurora* (1881), puede entenderse como una estructura de jerarquización de las pulsiones corporales, es decir, de las exigencias que el cuerpo se plantea a sí mismo (provocar placer, evitar el dolor).

Alma es, por lo tanto, para Nietzsche fundamentalmente un sustantivo colectivo, aunque esté referido a un único sujeto. Ella permite aceptar (según una perspectiva de origen indudablemente schopenhaueriano) la existencia corporal, desindividualizadora y en principio "loca", sin que esto indique deber o poder abandonar tal condición. Si la vida es exceso, el alma es un efecto de ese exceso, como reconducción del exceso a una "norma" necesariamente falsa: necesariamente porque no puede no serlo, o porque esa falsedad se vuelve necesaria para la existencia. La máxima nietzscheana según la cual no existen hechos sino sólo interpretaciones, adoptada después desde una perspectiva de cuño hermenéutico que debilitará mucho su sentido concibiéndola como necesidad de la interpretación, debe entenderse en cambio como perturbadora conciencia de que la verdad es inaceptable y que no se puede asumir, y que, con respecto a ella, el sujeto debe tomar una distancia que permita volcar el excedente vital en un orden aparente.

Esta estructura del alma no necesita en absoluto pasar por la conciencia, sino que se dirige más bien al interior de ese cuerpo que constituye la "gran razón", en el sentido de que posee autónomamente la capacidad de determinarse y de elegir sin que sea necesario hacer depender la elección de principios racionales. Considerado desde esta perspectiva, el proceder de la corporeidad es

"inconsciente", aunque, en realidad, sería mejor decir que es *a*consciente, ya que, por cierto, es la conciencia la que es un efecto: la producción de una identidad imaginaria que da unidad a la "república" de las pulsiones corporales. El alma puede entenderse como un "escenario" en el cual aparecen identidades, no necesariamente unívocas, pero tendencialmente orientadas al cumplimiento de un proceso experiencial que tiene una cohesión, un "yo". El alma es un proceso impersonal con respecto al cual el surgimiento de la conciencia individual se da como un resultado siempre precario y destinado a volver a sumergirse una y otra vez (por ejemplo, en el sueño, y después en la muerte). El dormir y el soñar son, desde este punto de vista, los elementos que dan cuenta mejor de la verdadera naturaleza del alma, cuya condición en Nietzsche está conectada a menudo con la lógica onírica. Es quizás por este motivo que el alma "se esconde", es decir, que no se muestra sino en esos momentos en los cuales la conciencia abandona su control sobre la vida del cuerpo y lo deja vivir de manera más autónoma.

V. POSITIVISMO Y ANTIPOSITIVISMO EN EL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

1. El surgimiento de la psicología científica

El surgimiento de la psicología experimental tiene lugar en un medio positivista y por tal motivo puede considerarse, a su manera, como una reacción contra el idealismo, si bien con una modalidad muy diferente con respecto a las posturas que hemos expuesto hasta ahora.[1] Los enfoques generales del ambiente positivista afectan la naturaleza de la nueva aproximación experimental, que podemos ejemplificar con la explícita exclusión por parte de Augusto Comte de la posibilidad de que la psicología pueda considerarse científica.

En realidad, las investigaciones de los psicólogos tienden sobre todo a ampliar el campo de lo observable, para poder de este modo defenderse de la objeción de Comte. Además, tienen que afrontar la preclusión kantiana en la definición de objetividad, que excluye la posibilidad de incluir al sujeto que conoce y experimenta en la esfera de lo que se observa objetivamente. De este

[1] Acerca de los temas tratados en esta sección, véanse F. Boriani, *Profilo metodologico del positivismo francese da Comte a Durkheim*, Roma, Eucos, 2000; S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bolonia, Il Mulino, 1977; A. Marini, *Alle origini della filosofia contemporánea. Wilhelm Dilthey*, Florencia, La Nuova Italia, 1984; A. Orsucci, *Tra Helmholtz e Dilthey. Filosofia e metodo combinatorio*, Nápoles, Morano, 1992; M. Mezzanzanica, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, Milán, Angeli, 2006; F. Monceri, *Dalla scienza alla vita: Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*, Pisa, ETS, 1999; E. Franzini y R. Ruschi, *Il tempo e l'intuizione estetica*, Milán, Unicopli, 1982; M. Meletti Bertolini, *Bergson e la psicologia*, Milán, Angeli, 1984; R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Génova, Marietti, 1990; A. Robinet, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, París, Seghers, 1965; V. Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Nápoles, Guida, 1971.

modo se hace evidente la necesidad de redefinir el concepto mismo de objetividad.

De todas maneras, el problema pronto revela su carácter aporético: la objetivación del sujeto lleva una pérdida de la especificidad de su rasgo sobresaliente y esencial, o sea, precisamente el constituir una subjetividad. En otros términos, la metodología positivista no puede brindar los instrumentos adecuados para llevar a cabo la tarea que se había fijado. Será en cambio la corriente que aparece con Franz Brentano la que planteará esta cuestión sobre distintas bases.

En el campo de la psicología experimental, en virtud de la peculiaridad del propio "objeto", el tono antimetafísico propio de otros campos de investigación aparece mucho más atenuado. Gustav Fechner, Hermann Lotze y el mismo Wilhelm Wundt parten de presupuestos relativamente "espiritualistas". La postura de estos autores consiste en la búsqueda de las "leyes" de las manifestaciones psíquicas a través de investigaciones experimentales indirectas que conducen a la medición de los "hechos" que tienen lugar fisiológicamente.

En efecto, justamente en virtud de tal determinación del campo de la investigación, más que de leyes psíquicas se debe hablar de leyes psicofísicas. Las teorías obtenidas son elaboradas basándose en un método esencialmente inductivo, considerado el más adecuado para la generalización de los hechos empíricos que no se prestan al recurso de las estructuras ideales, como, en cambio, el paradigma físico de Galileo. El objeto de estudio es eminentemente de naturaleza fisiológica, y se define a partir de la disolución de lo "mental" como un hecho complejo en sus funciones simples. Encontramos por lo general una perspectiva atomista en la cual se intenta evitar toda referencia a hipótesis holísticas, consideradas inadecuadas para la filosofía.

Tal es el motivo por el cual estas investigaciones recibieron críticas de las posturas espiritualistas, para las cuales ese saber representaría en definitiva una "psicología sin alma". Otro género de críticas a esta postura provinieron de ambientes historicistas:

se les reprocha en este caso más bien la hipóstasis acrítica e ingenua de datos concebidos como universalmente válidos, allí donde constituyen ante todo el fruto de una determinada configuración histórico-teórica. El debate se centra ahora en los "datos" y en la manera correcta de interpretarlos. Las crítica a las posturas positivistas proceden en este sentido de autores como Wilhelm Dilthey y Henri Bergson, que, aunque con grandes diferencias en sus enfoques, concuerdan en el rechazo de la determinación positivista del campo de investigación del reino "psicológico", en nombre de una determinación más auténtica del mismo.

Dilthey considera que los datos subjetivos son la única y verdadera realidad del sujeto en su inmediatez y recurre a las nociones de *Erleben* y de *Erlebnis*. Estos datos sirven para ilustrar la presencia de valores inmanentes a la experiencia vivida y de estructuras constantes capaces de dar sentido a la historia y a las acciones. De este modo, se busca explicar las peculiaridades de los fenómenos histórico-sociales, irreductibles a acontecimientos fisiológicos que pertenecen más bien al estrato "viviente" en el sentido biológico (por este motivo, la oposición entre *leben* y *erleben*).

Para demostrar la legitimidad de esta exigencia sin negar el sentido de la investigación científica en el campo de la naturaleza, Dilthey distingue las ciencias naturales de las denominadas ciencias del espíritu: las primeras conocen su objeto a través de la individuación de causas que llevan a la formulación de nexos funcionales de naturaleza general que se plasman en leyes. A diferencia de éstas, las ciencias del "espíritu" investigan los nexos motivacionales que determinan los comportamientos humanos, y por lo tanto no pueden proceder por medio de la imputación de una necesidad causal.

Por esta razón encontramos la oposición entre "explicar", que representa la actitud propia de las ciencias naturales, y "comprender", que representa la actitud propia de las ciencias del espíritu, distinción destinada a ejercer una profunda influencia en el debate epistemológico del siglo xx. Por ejemplo, el neokantismo retoma esta distinción a través de la contraposición de la aproxima-

ción "nomotética" (es decir, que pone leyes) a la "idiográfica" (que describe individuos). Dilthey distingue entre las ciencias de la naturaleza (que, al tener un objeto exterior a la investigación, deben aproximarse a él por medio de hipótesis –en general más de una– y después verificar la coherencia de esas hipótesis por medio de experimentos) y las ciencias del espíritu.

En las ciencias del espíritu (que tienen por objeto la realidad humana en sus diversas manifestaciones históricas, estéticas, literarias, políticas y éticas), el sujeto que conoce no se enfrenta a una naturaleza extraña, sino al hombre mismo. Quien investiga coincide con lo investigado. El significado del objeto no puede determinarse como si fuera una cosa de la naturaleza, sino que se lo encuentra a través de esa particular experiencia metódica que es la investigación de la experiencia. La diferencia es crucial, según Dilthey, porque, mientras en el caso de los objetos de la naturaleza sus conexiones (es decir, sus determinaciones esenciales) se dan por medio de conjeturas, en el de los objetos propios de la vida psíquica, las conexiones "se dan originariamente y constantemente en el vivir", y, sobre todo, se dan a priori, antes de que se distingan sus partes. La afirmación de la necesidad de encontrar una aproximación distinta para los fenómenos psíquicos tiene un doble sentido: por un lado, Dilthey considera que así se garantiza una base distinta para el conocimiento del hombre, más afín a su objeto con respecto a la de las ciencias naturales, que inevitablemente "naturalizan" al ser humano; por otro lado, esta "aproximación distinta" tiene una notable importancia para la idea misma de ciencia, que no debe estar siempre necesariamente calcada sobre el modelo de las ciencias físicas, por cierto eficaces en el ámbito de su pertinencia pero limitadas a éste, mientras su influjo puede volverse negativo si abusivamente se las saca de su contexto originario. Un conocimiento de los hechos espirituales que se limita a reproducir esquemas derivados de las ciencias naturales no puede sino fallarle a su objeto, y terminar por justificar el escepticismo típico de muchos ambientes culturales y científicos frente a las llamadas "ciencias humanas".

El problema que aparece en esta instancia es el de la comunicabilidad intersubjetiva de los resultados obtenidos en la investigación, para que no queden sujetos a un método ingenuo o expuestos a la arbitrariedad. La importancia metodológica que le asigna Dilthey a su proyecto de una psicología analítica y descriptiva hace que la cuestión deba resolverse de manera clara y convincente, a riesgo de poner en crisis su entera construcción teórica.

La noción de "comprensión" sirve para resolver ese impasse metodológico a través de una precisa determinación de las condiciones propias de su ejecución, y que, no obstante, permita respetar la especificidad del objeto de la investigación. Tenemos pues en Dilthey una relativa oposición entre la esfera del entendimiento, relativa a la comprensión de las leyes de la naturaleza externa, y la esfera de la intuición directa interna, relativa a las manifestaciones subjetivas. Pero sobre todo tenemos una crítica de la psicología "explicativa", que intenta reconstruir el entero mundo mental a partir de sus partes relativamente más simples como la memoria y la percepción externa, y de este modo pierde de vista al ser humano en su complejidad, que en cambio es objeto de intuiciones y no de argumentaciones en la obra de los poetas y de los escritores. La psicología analítica y descriptiva debe ser capaz de una intuición análoga acerca del ser humano en su complejidad, aunque sin limitarse a una aproximación "literaria".

Se presenta entonces la cuestión de las distintas modalidades en que las dos aproximaciones encuentran sus datos. En otros términos, de qué distintos modos deben obtenerse los datos en el caso de las ciencias naturales, de las que la psicología explicativa es heredera, y en el caso de la psicología analítica y descriptiva. El mundo de la mente humana está compuesto por hechos que se manifiestan en su propia especificidad, irreductible a la objetivación naturalista. Según Dilthey, esta tesis se justifica porque, en el caso de los fenómenos mentales internos, la relación entre observador y dato observado se da directamente y es parte del fenómeno mismo. Es en este sentido que debe comprenderse la concepción de intuición y comprensión propuesta por Dilthey.

Esta tesis implica dos problemas diferentes pero conectados entre sí: por una parte, la idea de que la intuición permite un conocimiento válido; por la otra, que los fenómenos subjetivos siempre son, teóricamente, accesibles por esta vía. El primer problema atañe a la fundamentación del conocimiento así obtenido: por lo tanto, presenta un problema de determinación "trascendental" de lo que, en principio, está históricamente condicionado y requiere por ello del conocimiento intersubjetivo, o sea, plantea el problema de cómo conocer estados internos de "otros". De ahí surge la cuestión de las leyes históricas y de las relaciones entre los individuos y entre ellos y su comunidad. El segundo problema es más engañoso, en última instancia, en cuanto pone en duda la hipótesis misma de que exista la posibilidad de una "ciencia" del espíritu. El presupuesto de Dilthey es que la conciencia es siempre consciente de sí misma, es decir que es autoconciencia. Esta premisa que queda sin investigar es susceptible de muchas críticas, justamente en cuanto concierne a la definición del concepto de *Erlebnis* como la experiencia accesible al análisis de una manera directa.

La primera cuestión implica la idea de un acceso directo, en el caso de los fenómenos mentales no egoicos, no accesibles directamente por definición. Dilthey mismo desarrolla entonces su propia concepción, refiriéndola a la noción, de origen hegeliano, de espíritu objetivado como testimonio de la conciencia en sus propios productos, vía que vuelve accesible la mente ajena. Su accesibilidad directa debe enfrentar una idea distinta de aproximación hermenéutica, en la cual la interpretación no se identifique inmediatamente con la posesión de su propio objeto, sino, por el contrario, con un trabajo de excavación y de sustracción, de resolución de los conflictos intrínsecos y, en definitiva, de elaboración de las "resistencias" implícitas en la idea de voluntad de verdad que subyace en este enfoque. No basta, por lo tanto, oponer el comprender al explicar para obtener de inmediato una perspectiva de la posibilidad de acceder a los "hechos" subjetivos. Esta perspectiva está ya expuesta por Dilthey en los ensayos vinculados de una manera más directa con el problema de una nueva concepción de la psico-

logía, pero desde entonces evoluciona notablemente con el planteo de su concepción de la hermenéutica, que tiende, en sus últimos años, a absorber incluso el problema psicológico.

Las tesis expuestas por Dilthey en sus ensayos de los últimos decenios del siglo XIX fueron de inmediato analizadas y criticadas desde dos frentes contrapuestos: por una parte, el de los psicólogos (en particular a través de la extensa recensión que le consagró Hermann Ebbinghaus a *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica,* 1894), y por otra, el de los filósofos de cuño neokantiano (con la toma de posición de Wilhelm Windelband). En ambos casos fueron muchas las observaciones críticas suscitadas por el enfoque de Dilthey, quien recibió esos análisis a su manera y trató de hacerles frente, por un lado, aclarando sus propuestas teóricas y, por otro, orientando sus análisis posteriores hacia un área distinta, más bien hermenéutica.

Sin entrar en los detalles de la cuestión, resulta útil destacar que la crítica promovida por Ebbinghaus resultó particularmente significativa, ya que logró ilustrar que gran parte de las instancias teóricas presentadas por Dilthey para enfrentar a la psicología asociacionista, o a la "explicativa", en realidad ya formaban parte desde hacía tiempo del patrimonio de esa aproximación. Lo cual significaba que, si bien por una parte era posible advertir ciertas coincidencias entre algunas de las tesis de Dilthey y las de la psicología experimental más avanzada de la época, por otra parte, la importancia del sentido general de la crítica de Dilthey quedaba notablemente reducida.

Ebbinghaus se encontraba en condiciones favorables para mostrar cómo algunas de las críticas metodológicas hechas por Dilthey al "constructivismo" de la psicología explicativa se podían dirigir también a la idea de una psicología descriptiva que, en realidad, se veía necesariamente obligada a salir del ámbito de la pura descripción para poder ser reflexiva, o sea, para poder objetivar su esfera de investigación y lograr algo que se pudiera compartir intersubjetivamente. El límite de la descripción pura, como lo plantea Dilthey, reside en el hecho de que la conciencia

sólo puede encontrarse a sí misma, trazando un círculo vicioso metodológico del cual no se sale sino a través de los métodos de observación externa, que, sin embargo, por principio rompen el cuadro teórico trazado por Dilthey con su distinción entre percepción interna y externa.

La crítica proveniente de los ambientes neokantianos no se refiere tanto a los aspectos de la investigación concreta, sino a los presupuestos filosóficos que sustentan el enfoque diltheiano. Windelband le discute a Dilthey la anexión de la psicología a las ciencias del espíritu, considerándola más bien una ciencia natural. Critica además la distinción misma entre ciencias naturales y "espirituales" *(Natur- und Geisteswissenschaften)*, proponiendo preferentemente una distinción entre las ciencias que determinan reglas generales (nomotéticas), que incluyen a las que se ocupan de los fenómenos naturales, y las ciencias que estudian lo particular en su irreductibilidad (idiográficas). Presentado el problema de esta manera, la psicología no puede incluirse entre las ciencias idiográficas. Además se comprende el error de Dilthey si se considera que la perspectiva adoptada se mide, de una manera inadecuada, con objetos estimados como preexistentes a la investigación misma (las cosas naturales, los estados internos), cuando, en cambio, la distinción debería hacerse desde un punto de vista metodológico y epistemológico, es decir, partiendo de un análisis de *cómo* se configuran los objetos de una determinada disciplina científica, o sea, distinguiendo no en base a los objetos sino en base a los conceptos operativos.

Dilthey le contestó a Windelband señalando que una distinción en base a los contenidos no sólo puede resultar oportuna sino también necesaria. Cuando se debe admitir la presencia de valores y de una finalidad, uno ya no se encuentra, en principio, en el terreno de las ciencias naturales, por lo que se vuelve inevitable referirse a una ciencia espiritual. Ahora bien, el mundo de la experiencia humana no se puede entender si se prescinde de esta diferencia cualitativa con respecto al mundo natural, de la que no da cuenta la simple distinción metodológica entre leyes e indivi-

duos. Además de brindar la posibilidad de reconocer un objeto cultural ajeno, es decir, externo, en principio como correspondiente a una producción que se puede referir a una actividad interior, hace que el mundo humano pueda ser analizado desde una perspectiva psicológica analítico-descriptiva de un modo distinto y mejor que a partir de cualquier investigación "en tercera persona", es decir, objetivamente. Pasamos por alto aquí la noción de "expresión", que califica a la producción cultural con respecto a la productividad natural.

Por último, Dilthey advierte que la distinción de Windelband entre ciencias nomotéticas e idiográficas es transversal a la propia, y esto implica que en realidad la psicología se sirve de ambas perspectivas, con lo cual, sin embargo, se sale del dominio de las ciencias naturales tal como las entiende la aproximación neokantiana. El debate en su totalidad no se limita, en la elaboración posterior que de él hace Dilthey, a un momento de esclarecimiento, sino que produjo una transformación importante, obligando a su autor a adoptar una perspectiva cada vez más de tipo hermenéutico con respecto al ideal de investigación psicológica planteado en las *Ideas acerca de una filosofía descriptiva y analítica*. Sólo hacia el final de su existencia Dilthey pudo afirmar que ese ideal había sido verdaderamente alcanzado por otro, es decir, por Husserl, quien, a los ojos del anciano filósofo, con su fenomenología justamente estaba logrando configurar una descripción pura y al mismo tiempo exacta de la vida psíquica, saliendo indemne de los problemas que Dilthey reconocía que habían limitado su iniciativa.

En su tendencia a sustituir la psicología fisiológica positivista, basada en una ontología y una gnoseología atomistas, por una aproximación analítica y descriptiva, Dilthey muestra elementos afines con la perspectiva de Bergson, quien además se destaca por otros motivos. Si es verdad que los inicios de Bergson constituyen una meditación acerca de los "datos inmediatos de la conciencia" que permite dar cuenta de su diferencia con respecto al enfoque positivista, y por lo tanto preservar la especificidad de la experiencia psíquica sin reducirla a un acontecimiento natural orgánico, sin

embargo su perspectiva posee algunos rasgos que la distinguen de la concepción diltheiana. Partiendo del problema de cómo preservar la libertad de la conciencia en investigaciones que, al ubicarse en un plano exclusivamente fisiológico, acaban por no encontrarla en ninguna parte, Bergson agrega que la libertad no puede ser entendida tampoco pura y simplemente como un dato que se obtiene a través de la mera introspección. En Bergson está presente una determinación de los hechos psíquicos que descubre una fractura interna en la vida misma de la mente. Distingue entre inteligencia e intuición, a partir de una problemática que concierne sobre todo a las diversas modalidades de concebir la temporalidad en los ámbitos naturales y en los psíquicos y espirituales.

El análisis realizado por Bergson en su primera obra, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1910), apunta esencialmente a mostrar que existen aspectos de la vida mental que no se prestan, como lo querría la investigación psicológica que él critica, a una compresión exclusivamente cuantitativa, sin que esto implique la necesidad de una investigación puramente introspectiva y, por lo tanto, condenada a confinarse en lo inefable. El reino de las cualidades puede afrontarse con instrumentos racionales, con tal de que la racionalidad no se identifique con una aproximación cuantitativa. Es necesario en este punto hacer una profunda revisión de la noción de procedencia kantiana del espacio. Mientras que para Kant el espacio es una forma sintética, al parecer de Bergson, éste tiene un papel de diferenciación y de articulación analítica. La inteligencia opera en su propio espacio omitiendo las diferencias cualitativas y concentrándose en las cuantitativas, y puede por lo tanto permitir una aproximación de puro cálculo a los datos de la experiencia, sin que esto implique una reducción ontológica de la complejidad de la experiencia al ámbito exclusivamente cuantitativo.

De la misma manera, el tiempo, tal como lo utilizan las ciencias físicas, no representa todo lo que podemos concebir acerca de él. Más bien, según una imagen que se hizo famosa, no es sino una espacialización del tiempo, en cuanto tiempo matemático, indife-

rente a los acontecimientos que se verifican en él: sólo una variable en una función. Si para disolverse en un vaso de agua un terrón de azúcar necesita un tiempo *t* que puede determinarse como la diferencia entre t_0 y t_1, no dice nada del hecho de que ese tiempo debe efectivamente *pasar*, es decir, emplear una duración que no puede comprimirse pero que el lenguaje formal ni capta ni tiene interés en captar. Se pierde así el aspecto cualitativo de la experiencia. El tiempo de la conciencia no es un puro tiempo homogéneo, un bloque indiferente, sino en la medida en que se lo *espacializa* a través de su determinación formal. Pero el tiempo de la experiencia tiene una naturaleza por completo diferente, intrínseca e irreductible. Esto significa también que el tiempo de la conciencia es un tiempo *subjetivo*, que involucra a un sujeto que lo experimenta, y no puede comprenderse de una manera general y objetiva como un proceso natural.

La duración constituye, por lo tanto, el carácter específico de la conciencia humana en tanto estructura libre, no predeterminada (al menos no del todo), irreversible y siempre distinta, aun cuando se repite. La repetición, de hecho, no es nunca puramente tal, por ser repetición que tiene lugar en una conciencia, y es siempre más que una mera sucesión de estados iguales, como sucede en cambio en los fenómenos físicos. De ahí la necesidad de utilizar una forma de comprensión adecuada para esta esfera de fenómenos, que la inteligencia tiende a no captar.

Por este motivo, la inteligencia, usando otros términos, se puede llamar intelecto, aunque es una traducción que no carece de residuos. Más que en un ámbito epistemológico, la determinación bergsoniana del concepto de inteligencia debe ubicarse en un ámbito ontológico: la inteligencia es esa parte de la vida de la mente orientada a la conservación del sujeto, y es por lo tanto de naturaleza pragmática, pero como tal cumple sobre todo con una función de selección de los datos de la experiencia cuyo objetivo es la autoconservación. Frente a esta función tenemos la de la intuición, que obra de manera "desinteresada", y como tal constituye más bien una "apertura" del sujeto a la realidad, entendida

en este caso de una manera distinta: no más como una suma de hechos sino como manifestación general.

Paralela a esta primera distinción existe una segunda, entre "memoria" y "recuerdo": el recuerdo es funcional y sirve para la identificación de los acontecimientos, pero por eso mismo es también la fragmentación de la complejidad de la realidad en partes independientes. Como la inteligencia y los recuerdos constituyen la experiencia común, o sea, "consciente", se explica que la ciencia pueda creer que encontró sobre esa base las condiciones necesarias y suficientes para investigar los fenómenos mentales.

Sin embargo, justamente la función de selección vital realizada por la mente (desde una perspectiva que no carece de una profunda influencia darwiniana reelaborada de una manera independiente) impide que el acceso a la vida de la intuición y de su función más importante, la memoria, se dé de una manera inmediata. Para acceder a la memoria como estrato profundo de la subjetividad es necesario un acto previo de "alejamiento" y un "viraje" de la mirada del sujeto de los datos intelectivos. Se trata de algo que Bergson define de manera similar a la reducción husserliana, a la cual nos referiremos en el próximo capítulo. El acceso a esta estructura profunda no queda regulado por una profundización lineal, sino por una transformación de las modalidades de acceso que ya es por sí misma, considerando la coincidencia entre sujeto y objeto en este caso, una transformación del sujeto. Se trata de adoptar una concepción de la subjetividad por completo nueva, que dé lugar a una comprensión no "reificada", no objetivista, de la intuición y de la memoria. Esto no se elude de una manera explícita en la aproximación de Dilthey.

Esta concepción distinta de la subjetividad se impone metodológicamente evitando el atomismo, empezando por su fundamento ontológico que se encuentra en la imagen del mundo físico de origen mecanicista, en el cual se consideran el espacio y el tiempo como multiplicidades inconexas. Para Bergson, el tiempo se opone a su "espacialización" por la física en nombre de un enfoque distinto del marco categorial, que se plantea (y esto debe

subrayarse) justamente a partir de una reflexión acerca del desarrollo de los conceptos matemáticos, que hace posible perspectivas muy diferentes de las del mecanicismo, incluso *dentro de la matematización misma de lo real.*

De esta manera, Bergson establece una conexión estructural entre la temporalidad como duración, la memoria como estructura profunda de la subjetividad y la intuición como modalidad privilegiada de "acceso" a esa estructura, conexión que puede obtenerse sólo si se lleva a cabo paralelamente a una especie de "conversión" de la subjetividad indagante que debe entenderse a sí misma de una forma no naturalista. Éste es el sentido peculiar del "espiritualismo" de Bergson, que no es una mística de la interioridad mal entendida, sino más bien una exigencia conceptual de adecuación de los métodos de investigación a la especificidad del objeto investigado.

Esta aproximación lleva a Bergson a concebir la presencia del pasado en términos que tienen una especial similitud con la presencia inmemorial del inconsciente en Freud. Debemos señalar, además, que la aproximación de Bergson tiende a reinterpretar la subjetividad en su estructura profunda apuntando a una concepción innovadora de la corporeidad, que ya no se considera como materia inerte sino como la sede misma de la memoria. Esta perspectiva asume en su obra posterior un carácter metafísico en relación con el papel del impulso creativo como fuerza inmanente a todo dominio de lo real, que encuentra una expresión distinta, aunque pertinente, en las reflexiones de Proust acerca de la memoria involuntaria, es decir, sobre las manifestaciones no "conscientes" de la memoria en sus expresiones corpóreas (estas reflexiones proustianas serán luego revalorizadas por Merleau-Ponty).

Los análisis del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* llegan a darle un espacio concreto a la libertad, pero parecen ir demasiado lejos al determinar un desequilibrio excesivo a favor de lo psíquico en detrimento de lo fisiológico, que investigaciones como las de Paul Broca del área cerebral correspondiente al lenguaje parecían desmentir. El segundo libro importante de Bergson, *Materia*

y memoria (1911), se encarga de aclarar la concepción bergsoniana de la relación entre fisiología (y patología fisiológica) y psicología.

La reiterada confrontación con la psicofisiología lleva a Bergson a individualizar en lo vital un reino independiente de la materia física, en lo que ésta tiene de meramente inerte, pero no por tal motivo perteneciente al ámbito de lo espiritual como esfera ontológicamente independiente. Aquí surge de manera específica la idea de que la memoria es comprensible de una manera adecuada sólo allí donde terminan las preocupaciones vitales para el organismo, y por lo tanto ésta puede dirigirse de la pura percepción inmediata de lo que sucede en determinado momento hacia una consideración del suceder en cuanto tal. La noción de "imagen" que elabora Bergson en esta obra juega un papel fundamental para comprender esta concepción.

Se define a la imagen como una forma de existencia que es más de lo que el idealismo denomina representación, pero menos de lo que el realismo denomina cosa; una existencia, por lo tanto, ubicada a mitad de camino entre la cosa material y la representación espiritual. ¿Cuál es el sentido de tal afirmación? La tesis según la cual la materia está constituida por imágenes, entendidas como dijimos antes. Esta concepción de la materia es, según Bergson, la propia del sentido común, que no aceptaría ni anular lo que existe en una representación espiritual, como lo hace el idealismo (en este caso, Bergson piensa de una manera especial en Berkeley), pero tampoco aceptaría descartar como meramente subjetivas las características más significativas del objeto, por ejemplo, su color o su consistencia fenoménica, como lo sostiene el realismo fisicalista. La conclusión de Bergson es que el objeto es una imagen, pero una imagen con existencia propia.

Esto implica que lo que generalmente se entiende por imagen no es distinto por una cuestión de naturaleza, sino solamente de grado, de lo que se entiende por objeto. La razón es que hay una imagen a la que se accede de una manera particular: el propio cuerpo. Es una imagen que se vive como centro de afectos y como origen de acciones, y, por lo tanto, capaz de transformar el orden

de aparición de otras imágenes. En consecuencia, si la materia es el conjunto de las imágenes existentes por sí mismas, la percepción es este mismo conjunto referido a la acción posible de una imagen determinada: mi cuerpo. La percepción contiene, por lo tanto, menos que la totalidad de las imágenes. Realiza una selección con fines vitales originados en el hecho de que el cuerpo es un ser viviente. Para Bergson, pues, la percepción no desempeña un papel teórico, sino práctico y vital, y así se explica el motivo por el cual todas las teorías que intentaron deducir la realidad de la realidad percibida cayeron en el error, sin lograr captar la particular naturaleza de la percepción.

Este modo de entender la percepción le permite a Bergson considerar al ser humano, desde este punto de vista, como un ser viviente entre otros. Por cierto, más complejo, pero esa complejidad no implica una diferencia de naturaleza. Las características generales de la percepción se encuentran ya en los seres vivientes más simples, y la diferenciación entre los automatismos y las conductas "superiores" no significan un salto, sino una progresiva multiplicación de las funciones. Pero en ningún caso obtenemos datos de la conciencia, y por ende del conocimiento, a partir de la mera percepción. De hecho, la conciencia y el conocimiento son generadas por la memoria, que representa para Bergson un dominio distinto del de la percepción.

La representación de una imagen, es decir, la imagen pensada, no debe tampoco ser entendida como algo que la representación posee de más en relación con la materia, sino como algo de menos. La representación "oscurece" todo lo que no tiene para ella un interés inmediato. La mayor libertad de la que goza el hombre en relación con los demás animales hace que su capacidad de representación sea casi ilimitada, sin perder su origen práctico. De todo esto, el espíritu está ausente. El espíritu no puede ser referido a la percepción porque su sede está en la memoria, entendida por Bergson también de una manera muy particular.

Para justificar esta personal forma de dualismo, Bergson debe demostrar que la memoria no está determinada por las condicio-

nes físicas del cerebro y del sistema nervioso (es decir, por las "imágenes" materiales) en tanto los recuerdos no son imágenes, o sea, no son materia. Pero los descubrimientos de Broca, como ya lo señalamos, parecían desmentir esta distinción. Bergson sostiene que una lesión del sistema nervioso no afecta el recuerdo en cuanto tal, sino que más bien impide que se produzca la conexión entre el recuerdo y la percepción. Esto implica que, mientras la percepción depende del cerebro (porque constituye su función, es decir, es la expresión del sistema nervioso característica del ser viviente), el recuerdo depende de la memoria, que tiene una naturaleza propia e independiente.

Surge de este modo el peculiar dualismo bergsoniano que admite una comunicación entre las "sustancias" (cuerpos materiales y espíritus inmateriales), que habitualmente se encontraba cerrada, pero al mismo tiempo confirma la diferencia de naturaleza entre ambas esferas. Esta forma de dualismo recibió numerosas críticas, relacionadas en especial con la separación de memoria y percepción (que, en cambio, parece que en realidad se pueden separar), pero Bergson subrayó repetidas veces que su análisis es "puro", es decir, tendiente a descubrir formas ideales que no se encuentran jamás concretamente como tales en la experiencia común. Y, no obstante, éstas deben ser entendidas en su pureza para que se pueda comprender su real naturaleza.

El mismo Bergson corrige e integra este dualismo a través de sus consideraciones acerca de la modalidad para definir un recuerdo: en primera instancia, debe hacerse una distinción entre los "recuerdos puros" y los "recuerdos imágenes". Los primeros están vinculados al espíritu; los segundos, a la corporeidad con sus exigencias prácticas. Los recuerdos imágenes son los relacionados con la percepción y la creación de hábitos. Un cuerpo debe poder aprender a actuar con eficacia ante determinados estímulos (por ejemplo, un ataque o una fuga). Estos recuerdos no dejan nunca huellas definidas en la mente, constituyen más bien esquemas de acción. Por otra parte, en cambio, tenemos los recuerdos puros, que no poseen una finalidad práctica, son "inútiles", pero

permiten presentar un cuadro de una determinada situación de una manera vívida e indeleble. Estos recuerdos están generalmente "ausentes" de la conciencia, ya que esta última está comprometida por las exigencias prácticas, pero esto no los convierte en una mera nada. Están ausentes de la conciencia pero "presentes" en el espíritu, de modo que se los puede denominar, con toda propiedad, "inconscientes".

Ahora bien, esta concepción de los recuerdos permite comprender la noción de duración, es decir, de tiempo no espacializado, de manera distinta a la presentada en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Los recuerdos puros permiten un conocimiento de la realidad en sí, mientras que si hipotéticamente el hombre debiera limitar su propio conocimiento a los datos que obtiene por medio de la percepción, tendría un conocimiento *subjetivo* de la realidad, es decir, referida a su interacción con su propio cuerpo. El reconocimiento de la realidad se obtiene, pues, a través de la cooperación entre percepción y memoria. Esto tiene consecuencias fundamentales: la memoria, es decir, los recuerdos puros, puede integrar lo que la percepción ha excluido. Puede ofrecer, por lo tanto, una comprensión de la realidad más abarcadora, pero, sobre todo, cualitativamente diferente de aquella que se puede obtener a través de la simple percepción, que es la que usualmente el sentido común y la ciencia (que es una extensión del mismo) consideran como única. Si el sentido común y la ciencia trabajan por lo general con conceptos de cosas (cuerpos sólidos, integración de cuerpos sólidos, leyes causales) y tienden, por lo tanto, a pensar la realidad en términos de estados diferenciados y estáticos, la reintegración que realiza la memoria de una realidad más general permite comprender que ésta, por cierto, es dinámica, y se caracteriza por intensidades progresivas y graduales y no por umbrales discontinuos, y, en consecuencia, también la realidad material aparece caracterizada por esa procesualidad que se le atribuía en primera instancia al espíritu.

Bergson puede afirmar ahora que la realidad en su totalidad debe entenderse como una *continuidad móvil*, en la cual todo cam-

bia y al mismo tiempo permanece, allí donde el sentido común y la ciencia tendían a creer que la realidad está constituida por cuerpos permanentes y por movimientos homogéneos en el espacio. Además, señala Bergson, la física moderna, de Faraday a Thompson, ya está en camino hacia una concepción dinámica de la realidad, y esto implica el abandono definitivo del mecanicismo. De esta manera se puede entender que la concepción de la realidad como una suma de cuerpos independientes que se chocan es un prejuicio que deriva de las exigencias vitales de la acción. Pero si la materia misma, en definitiva, se puede concebir en términos de duración, entonces se puede atemperar el dualismo inicial y considerar a la duración misma como el concepto fundamental de un nuevo monismo gradualista (que tiene un halo leibniziano y también schellinguiano). Existe una gradualidad evolutiva que va de la materia al espíritu. Esto implica que el espíritu que se manifiesta en la memoria ya está latente en la materia. Entre los dos extremos existe una infinidad de grados de la memoria, que son grados de libertad.

Puede concebirse entonces la percepción pura como el grado más bajo del espíritu, y, en consecuencia, también la materia posee su propia memoria. Pero esta memoria es la pura repetición del pasado en el presente. Por este motivo, la materia no "recuerda": en ella coinciden el pasado y el presente. Sometida a la necesidad, y por lo tanto dotada de un "grado cero" de libertad, la materia posee un "grado cero" de memoria que, no obstante, no es una pura nada. En cambio, un ser de un grado superior (donde la gradación debe considerarse en clave de evolución natural a través de una lectura filosófica original de las tesis de Darwin, pero también de las de Lamarck) puede establecer una diferencia entre el estado presente y el estado pasado porque su mayor grado de libertad implica una capacidad creativa. Entonces el recuerdo no consiste en una mera repetición idéntica, sino en la distinción de una distancia que es al mismo tiempo diferencia y relación entre estados. Sólo con el advenimiento de la capacidad de crear, es decir, de establecer diferencias entre estados, surge lo que propiamente llamamos memoria, y así una distancia temporal entre lo

que es ahora y lo que ha sido antes. Pero en este punto la noción de memoria se generaliza, y se aplica al mundo en su totalidad y no sólo al ser humano.

2. El pragmatismo

Otra corriente que casi en la misma época en que trabajaban en su obra Dilthey y Bergson presenta de una manera independiente una aproximación distinta al problema de la conciencia, del conocimiento y de la subjetividad, con una actitud atenta a los resultados de la investigación científica y al mismo tiempo crítica hacia sus presupuestos filosóficos, está representada por el pragmatismo, cuyos exponentes más importantes son dos filósofos estadounidenses: Charles S. Peirce y William James, el hermano del escritor Henry James. Si bien el término pragmatismo por lo general se asocia con James, es a las reflexiones de Peirce a las que mejor le corresponde tal denominación.[2]

Peirce parte de una personal revisión de la filosofía de Kant, y en particular de las tesis presentadas en su "Analítica trascendental", a fin de decidir si la concepción kantiana de las categorías es adecuada y exhaustiva. La respuesta negativa que da Peirce constituye el origen de una larga y compleja reflexión que cuestiona la idea misma de conciencia.

Peirce constata que toda idea es "idea de", es decir, está referida a algo, a una objetualidad que se ofrece siempre a través de la mediación de una representación. Como se puede ver, esta tesis,

[2] Acerca de los temas tratados en esta sección, véanse C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Bari, Laterza, 1972; R. M. Calcaterra, *Pragmatismo. I valori dell'esperienza*, Roma, Carocci, 2003; A. Santucci, *Storia del pragmatismo*, Roma y Bari, Lateza, 1992; R. Fabbrichesi Leo, *Sulle tracce del segno*, Florencia, La Nuova Italia, 1988; J. M. Edie, "Notes on the Philosophical Anthropology of W. James", en *An Invitation to Phenomenology*, Chicago, Quadrangle Books, 1965; V. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, Albany (NY), SUNY Press, 1989.

elaborada por Peirce de manera independiente, caracteriza, no obstante, también a esa veta de la reflexión acerca de la conciencia que se basa en la noción de intencionalidad, que tiene en Franz Brentano a su iniciador y quizás en Edmund Husserl a su autor más significativo. Brentano define la intencionalidad como la correlación entre una conciencia (en sus diversos actos) y un objeto, de modo que la definición de la conciencia no se puede separar de la de objeto de la conciencia.

Peirce considera que toda conciencia está configurada de esa manera. Esto implica que la noción kantiana de la "cosa en sí" no está fundamentada, ya que cualquier acontecimiento, en tanto conocido, implica una relación con la conciencia, y en cuanto tal no puede ser exterior a ella. Además, cada representación demuestra poseer una naturaleza inferencial, al basarse en un remanente de otras representaciones, por lo que resulta menos difícil determinar eventuales términos últimos, o primeros, o sea, premisas inmediatas. Esto tiene consecuencias fundamentales para la reflexión de Peirce, ya que lo lleva a preguntarse si los confines de la conciencia están en ella o fuera de ella. Tenemos en este caso un elemento próximo a la perspectiva de Kant, y, al mismo tiempo, se sientan las premisas para una revisión general de la filosofía kantiana.

Un elemento importante en la reflexión del joven Peirce, que después influenciará a toda su filosofía posterior, es la crítica del concepto de impresión inmediata o simple. El modo en que la mente trata a las impresiones nunca es "puro" o no relacionado, es decir, no representa un acceso a nada absoluto, sino que está siempre condicionado por el hecho de que cada dato de la conciencia implica una relación, es decir, una estructura sígnica e inferencial que es lo que es sólo en tanto muestra, al menos implícitamente o como negación, nexos con otras determinaciones. Además, toda relación entre un objeto y una representación es tal sólo para un interpretante, término con el cual alude a un tercer elemento que califica la relación misma. En otras palabras, a diferencia de muchas aproximaciones más tradicionales al problema del vínculo entre objetos (realidad) y representaciones (idea), se-

gún Peirce, la estructura no es dual sino triádica, lo cual implica un repudio de la problemática misma del dualismo o de las dos formas opuestas pero convergentes de reducción del dualismo: materialismo e idealismo.

¿Qué es, exactamente, el interpretante? No es por fuerza un sujeto, y menos aún una estructura de la conciencia. Según Peirce, es igualmente correcto decir que una palabra representa una cosa a través del concepto presente en la mente de quien escucha, que un retrato representa a la persona que se quiere retratar a través del concepto de reconocimiento o que una veleta representa la dirección del viento a través del concepto que la comprende. Esto implica que el interpretante es la función de mediación entre la multiplicidad y su configuración estructural. Si esta formulación tiene resonancias kantianas (el concepto reduce a la unidad las múltiples impresiones sensibles), por otra parte, el sentido fundamental de la propuesta de Peirce reside en la atribución de una estructura triádica y no binaria a esta función. Es decir, una estructura siempre determinada de una manera particular, y no una función general y anónima (como lo es en cierto sentido la formulación del Yo pienso kantiano).

Peirce, por lo tanto, ya no opone las cosas a los conceptos, porque ambos quedan incluidos bajo la categoría general de símbolos. Las cosas y los signos son símbolos porque, en tanto representaciones, quedan referidos al intelecto. Peirce niega que exista un conocimiento particular y privilegiado de presuntos "estados internos", porque en realidad, y en concordancia con su particular definición de los símbolos, todo conocimiento del mundo interior debe ser comprendido como razonamiento hipotético a partir del conocimiento de los datos externos. El acceso a un estado "interior" acontece siempre a partir de la representación de algo exterior, como, por ejemplo, un color o incluso un motivo para experimentar un sentimiento, como la alegría o la ira. Esta postura deriva de un modo coherente de la postura inicial adoptada por Peirce, para quien cualquier idea es idea-de. Pero tiene también consecuencias en relación con el problema de la autoconciencia.

Peirce sostiene que "yo sé que *yo* (no meramente *el* yo) existo. La cuestión es de qué modo lo sé".[3] El testimonio de un estado interior no es ni instintivo ni inmediato, sino mediado (como lo demuestra la psicología evolutiva) por hechos y por testimonios provenientes de otros sujetos. No existe pues necesidad alguna de suponer una autoconciencia primitiva, porque ésta puede construirse como resultado de inferencias.

Coherentemente con esta visión, Peirce critica el argumento cartesiano del *cogito*. A su parecer, no es correcto partir de la duda, porque cuando se empieza a reflexionar no se puede no partir de todo lo que ya está disponible, de todos los prejuicios que no se puede evitar tener. La duda ni siquiera se plantearía si no hubiera primero algún conocimiento, que aunque no sea evidente, tampoco es desdeñable. Según Peirce, el argumento de Descartes es formalista, finge poder alcanzar una certeza firme, pero en realidad no puede sino apoyarse justamente sobre lo que elimina para poder realizarse. El proceso del conocimiento es un proceso infinito de relaciones entre signos, en las cuales es arbitrario determinar un punto inicial o un punto final. Esta consideración tiene una consecuencia fundamental: no es posible salir de los procesos inferenciales entre los signos ni soñar con acceder a un lugar absoluto. En este sentido, la postura gnoseológica de Peirce es antimetafísica. A su vez, esto implica que a su parecer el conocimiento no consiste en "reflejar" una realidad supuestamente autónoma, y correlativamente, que la realidad no es "sustancial" sino "relacional" (se pueden, en este sentido, ver interesantes paralelos entre la postura de Peirce y la presentada por Heidegger más tarde por medio de la noción de "círculo hermenéutico"). Esto, por otra parte, no significa disolver la realidad en un sucederse de palabras ni tanto menos de meras opiniones. Según Peirce, la realidad es lo que resiste al error y a la ilusión. La realidad no se da inmediatamente sino mediatamente, es decir, emerge como algo independiente de

[3] C. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, vol. II, Bloomington, Indiana University Press, 1982, p. 167.

las voluntades personales. En cuanto tal, posee un fundamento intersubjetivo, es decir que no coincide con la perspectiva del sujeto individual. La noción de realidad implica la de comunidad, y la verdad no es nunca una posesión privada, sino un hecho público.

Esta postura, a la que Peirce llegó muy pronto en el terreno de la reflexión lógica o categorial, después se generaliza y en parte también se transforma con sus investigaciones posteriores, consagradas en especial (además de una concepción cosmológica de la verdad) a un examen del concepto de experiencia. De esta manera, en un debate con su amigo James (cuya postura veremos más adelante), Peirce logra definir su perspectiva como "fenomenológica" o, mejor aún, como "faneroscópica", es decir, como una discusión y una investigación de los fenómenos, o sea, de las modalidades en las cuales se manifiesta la realidad. Peirce sostiene que su postura está en consonancia con la idea de "experiencia pura" de James en la medida en que evita retrotraerse a una perspectiva empirista (usual en el ambiente en que trabajaban Peirce y James) tendiente a absolutizar datos de la experiencia supuestamente simples y absolutos. El relacionismo de Peirce adquiere así un significado ulterior.

La noción de faneroscopía (del griego *phanerón)* se basa en la idea de que todo lo que se presenta con cierto derecho en una conciencia cualquiera (por lo tanto, no sólo en la que está "despierta" sino también en la onírica) es algo que tiene consistencia, por el hecho de que se manifiesta. Se puede entonces estudiar la modalidad de la manifestación característica de cada tipo de "fanerón", intentando explicitar los elementos estructurales que los sustentan (lo cual aproxima mucho el proyecto de Peirce a la idea husserliana de fenomenología, de la cual se hablará en una sección especial en el capítulo sexto).

La unión de la investigación de las estructuras del pensamiento, de las representaciones y de los signos, junto con una nueva teoría de la experiencia que también –en este caso en concordancia con las ideas de su amigo William James– comprende y analiza de manera radical y sin presupuestos lo que se experi-

menta, evitando superponerle doctrinas metafísicas, lleva a Peirce a esbozar una filosofía muy original, en la cual la noción de signo y de símbolo adquieren un papel crucial. El mundo es un universo sígnico, en el cual se encuentra el hombre y cuya esencia comparte. La reflexión final de Peirce se acerca de este modo, aunque por un camino por completo independiente y distinto, a una forma de cosmología que en ciertos aspectos se parece a la de Bergson y que encontrará más tarde una formulación diferente en Alfred N. Whitehead. Para todos estos pensadores, probablemente incluso a causa de la importante influencia "espiritual" de las teorías de Darwin, el hombre no posee un papel privilegiado, desde el punto de vista filosófico, en el cosmos, justamente porque es una parte constitutiva de él. El hombre no conduce a la naturaleza fuera o más allá de sí misma, sino que, desde esta perspectiva, es más bien un punto de articulación o de "reflexión" en un sentido óptico. En un contexto en rápida transformación, la noción de alma no podía sino hacerse a un lado al no servir más como nexo entre la naturaleza y la humanidad.

Desde el punto de vista de la psicología (filosófica, pero también científica), la posición de William James es más elaborada, y desde una perspectiva histórica resultó ejercer mucha más influencia que la de Peirce. James es el autor de un denso tratado cuyo título es *Principios de psicología,* que apareció en 1880 después de una gestación de más de un decenio. A esta obra se le debe la renovación de los estudios psicológicos en Estados Unidos (James trabajaba en la Universidad de Harvard) y la entrada en el continente americano, aunque a través de una lectura personal y crítica, de la psicología fisiológica alemana. James admira, en la aproximación alemana, la capacidad de análisis de los hechos psicológicos sin superestructuras metafísicas. Sin embargo, no comparte el papel de privilegio que se les otorga a los métodos cuantitativos, que tienden a fragmentar la vida de la mente en hechos inconexos, perdiéndose así de vista el problema general.

La obra de James es compleja y no carece de contradicciones. En ella juega un papel importante la influencia de las ideas evolu-

cionistas de Darwin y también las del filósofo Spencer. Se sustituye así la fisiología alemana por un modelo de origen biológico. Se puede decir también que el evolucionismo se une en James con una aproximación típicamente estadounidense, es decir, orientada hacia la idea de dinamismo y de transformación más que hacia la de sustancialidad y estructura. La vida mental se lee, por lo tanto, a la luz de una metáfora general de la relación dinámica entre el sujeto y el contexto en el que vive.

Esta postura, implícitamente finalista, revela problemas que la psicología científica había intentado eludir de un modo programático, como el debate entre libertad y determinismo. En los *Principios* se analiza en primer lugar el amplio espectro de investigaciones neurofisiológicas que estaban a disposición y que abarcaban desde las investigaciones de Broca hasta las de Wernicke y de Wundt, como también las de especialistas italianos como Luigi Luciani y Gabriele Buccola. El intento explícito de James es el de superar definitivamente el debate (todavía presente en los ambientes universitarios estadounidenses) en relación con la existencia del alma (lo cual, para James, constituye una cuestión privada), para fundar sobre bases sólidas el desarrollo de la investigación.

A esta primera parte le sigue una segunda de inspiración evolucionista que representa el origen de lo que él mismo después definió como psicología funcionalista. De este modo surge la idea de que la esencia de la vida psíquica como también de la corpórea de un individuo consiste en su proceso de adaptación al medio. Por lo tanto, no puede pensarse que el sistema nervioso sea una estructura cerrada; éste sólo puede entenderse si se lo estudia en sus relaciones funcionales con el medio circundante, aunque los vínculos entre las dos partes no son de naturaleza exclusivamente mecánica, sino que presentan elementos teleológicos. Se esboza así una idea de la psique de matriz naturalista, pero no mecanicista, en la cual el finalismo es intrínseco y no está determinado por la referencia a un plano trascendente.

A partir de esta perspectiva, James pone de relieve el papel de los hábitos. Éstos se conciben como una tendencia del sistema

nervioso a asumir conductas que no son conscientes sino casi automáticas, pero que no representan mecanismos innatos. A través de estas conductas, la vida psíquica queda liberada del deber de hacer explícitos todos los aspectos de su propia vida relacional con el mundo circundante. Cuando esta tendencia a adquirir hábitos se pierde o se ve comprometida, también sufre la vida psíquica del individuo, a veces de una manera muy grave. James reconoce además que la adquisición de hábitos no es sólo, ni necesariamente, un hecho positivo en sí mismo; por el contrario, puede a su vez implicar rigidez y una cierta esquematización poco natural de la existencia. Más allá de esta problemática, no obstante, la cuestión acarrea consigo una complicación teórica que lleva a James a radicalizar su postura. Al ser imposible comprender de una manera adecuada la formación de los hábitos si debe hacerse una elección teórica entre mecanicismo y teleología, James decide profundizar su propio concepto de experiencia, ubicándolo como prioritario en los marcos teóricos en los cuales por lo general se lo encuadra. Surge de este modo la idea de una experiencia pura, que expone en particular en los *Essays in Radical Empiricism* (1912), destinados a ejercer una notable influencia sobre muchos filósofos de la época.

El punto de partida crítico está representado por la tendencia, que comparte con la tradición alemana que tiene su origen en Johann Friedrich Herbart y también en el tradicional empirismo anglosajón, a distinguir y considerar separadamente lo que en realidad está unido en la naturaleza. En nombre de un atomismo metodológico que luego se convierte subrepticiamente en una filosofía general, estas dos tradiciones del pensamiento intentan descubrir los componentes elementales de la experiencia, sin tener en cuenta que ésta no es una suma de partes, sino una totalidad. El empirismo radical que James esboza parte pues de esta inversión de la perspectiva.

Desde ella resulta inevitable la crítica a la idea de asociación, la cual, según James, no puede no perder de vista el aspecto intrínseca y originariamente relacional de la vida psíquica, que

queda así obligada a recuperar, a través de una construcción arbitraria que unifica datos también arbitrarios, lo que en realidad está ya desde siempre en conexión. Este aspecto teórico es común, más allá del contexto en el que aparece, a James y a Peirce, y lo volvemos a encontrar en Whitehead. Las ideas simples y atomísticamente separadas de las cuales parte el empirismo, creyendo haber encontrado los elementos concretos del pensamiento, no son en realidad sino abstracciones debidas a una teoría errónea (cuyo origen Whitehead localizará de manera genealógica en la lógica aristotélica, redescubriendo así el relacionismo platónico). La masa desordenada de datos inconexos que la experiencia en realidad nunca encuentra, y mucho menos como su propio origen, queda ahora sustituida por un sistema global que refleja la vida concreta de la mente del modo en que ésta se ofrece a sí misma. ¿Pero cuál es el elemento originario que surge entonces?

Para James la respuesta es clara: es el flujo o corriente *(stream)* de la conciencia. Este flujo es un hecho complejo tanto porque está constituido por elementos heterogéneos (pensamientos, emociones, sensaciones y otros) como también porque es, justamente, un flujo, una estructura dinámica y cambiante. Este flujo posee características propias peculiares: en él todo pensamiento aparece como personal, es decir, referido a un yo (lo cual queda demostrado también por los casos de escisión, que James toma de Janet, y en los cuales se advierte la tendencia a la formación de personalidades secundarias); es cambiante (algo que puede en cierto punto parecer excitante y luego convertirse en un fastidio); y es continuo, más allá del hecho de que se divide en distintos estados (sueño y vigilia, por ejemplo). La autoconciencia puede interrumpirse, pero el flujo de la conciencia, entendido en un sentido radical, no se interrumpe jamás, sino que más bien cambia de esquemas (como los distintos esquemas de vuelo de los pájaros).

La conciencia no se ofrece nunca a sí misma segmentada en partes o secciones, sino como un fluido continuo. Si se la considera de una manera auténticamente empirista (y no adoptando una metafísica abstracta confundiéndola con una mirada desprejui-

ciada), manifiesta su naturaleza (es decir, el hecho de que siempre se refiere a un "yo" que no es un objeto de la conciencia sino la conciencia misma), su cohesión, su capacidad de referir todos los pensamientos o estados de ánimo a sí misma como un trasfondo invariable. Y si existen estados "sustantivos" que representan los elementos más destacados de la conciencia (como la percepción, la voluntad, etc.), también entre ellos y en torno a ellos se encuentran estados más fluidos y multiformes, que James denomina "franjas" y que caracterizan sobre todo el "tono" (por ejemplo, el bienestar o el malestar) que la conciencia posee al percibir o desear. Pero son justamente esas franjas, impalpables, las que constituyen los indicadores más importantes de un particular estado subjetivo.

Esta concepción es tendencialmente dualista, si se considera que para James el cerebro, entendido como sistema cerebral general del cuerpo, constituye un soporte; pero es la mente, entendida como flujo de la conciencia, la que marca las direcciones que se toman cada vez. Esta postura le permite a James evitar un determinismo psicológico como el de Schopenhauer, por ejemplo. James admite también, hasta cierto punto, la confiabilidad del esquema estímulo-respuesta, pero sostiene que éste no tiene un influjo determinante sobre la voluntad, que se mantiene, dentro de ciertos límites, libre para dar respuestas distintas a instancias análogas. La pluralidad misma de los estímulos necesita que las reacciones no estén férreamente predeterminadas. Esta pluralidad es más bien el signo de un elemento, característico de la vida psíquica, que la psicología científica parece no considerar realmente nunca: el conflicto. Ésta es una categoría que se vuelve central en la reflexión de James. Hablar del mecanismo del arco reflejo puede funcionar sólo en la presencia de un único estímulo; pero en la presencia de determinaciones contrastantes, se hace evidente la inadecuación de tal esquema.

Podemos, por lo tanto, pensar que el flujo de la conciencia tiene siempre ante sí una serie de posibilidades distintas, con respecto a las cuales se plantea el problema de la elección, con todas las vacilaciones que esto implica. El interés demostrado por James

en relación con las investigaciones clínicas francesas, desde Janet a Charcot (a quien no pudo conocer personalmente en su viaje a París, pero cuyo famoso hospital de la Salpêtrière había frecuentado), refuerza este tipo de aproximación. La posibilidad de líneas diferentes pero igualmente legítimas conduce a James a rechazar una separación neta entre salud y enfermedad, y a considerar sobre todo una cuestión de grados. Según él, se puede incluso sostener que sufrimiento y bienestar son ingredientes que están presentes por igual en toda experiencia individual. Esta perspectiva tiene algunos rasgos en común con la línea psicoanalítica, que James conoció y juzgó positivamente (fue un discípulo de James, G. Stanley Hall, quien planeó y organizó la famosa visita de Freud y Jung a la Clark University, y James conoció personalmente a los dos psicoanalistas que llegaron a Estados Unidos para "traerles la peste", según el famoso dicho de Freud).

Esta tendencia general del pensamiento de James no le impidió, por otra parte, ocuparse de fenómenos psicológicos como la fe o las experiencias religiosas, a las que les dedicó dos importantes ensayos: *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular* (1897) y *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902). Su actitud, también en este terreno, puede entenderse a la luz de un empirismo radical: no se trata de cuestiones teológicas o confesionales, o por lo menos no es bajo esa luz que le interesan a James. Se trata más bien de formas de la experiencia, que en cuanto tales se investigan con una actitud libre de prejuicios de cualquier clase o naturaleza. Algunas formas de experiencia "religiosa" pueden comprenderse como experiencias de inestabilidad o "anormales", en el sentido de insólitas (voces, obsesiones, visiones); pero a los ojos de James, esto no significa que sean patológicas. Entre la exaltación del devoto y el rechazo del ateo, se trata de encontrar un camino distinto que, más que ser equidistante de ambos extremos, evite el dilema mismo y busque más bien una comprensión adecuada del fenómeno. Desde este punto de vista, James anticipa perspectivas que volveremos a encontrar poco después en la psiquiatría de cuño fenomenológico.

Un rasgo fundamental que James considera necesario relacionar con muchas clases de experiencias "anormales" es el miedo que genera la agudización de la sensibilidad. Desde este punto de vista, la referencia a fuerzas protectoras superiores indicaría la necesidad de adormecer la conciencia, de volverla menos "nerviosa" (el término *nervousness* queda acuñado justamente en esos años para describir algunos síndromes típicos del individuo "estadounidense" competitivo y siempre ocupado). James se interesó también en fenómenos como el espiritismo y movimientos como el de la Ciencia Cristiana, que bordeaban el ocultismo y que eran la expresión de una exigencia general de resolución de los conflictos generados por la imposición de moldes sociales sobre el equilibrio psíquico de los individuos. La perspectiva relacional de James resulta, en este sentido, una confirmación de la tesis general según la cual la mente no es una estructura cerrada y autónoma, sino que es siempre el fruto de un equilibrio dinámico e inestable con el ambiente (que no es sólo, ni mucho menos esencialmente, natural sino social). Pero estas experiencias de dolor psíquico no son necesariamente simples patologías, porque en realidad permiten captar mejor qué abismos de fragilidad y de inseguridad se esconden bajo la corteza de las aparentes tranquilidad y satisfacción "burguesas". James, por otra parte, no pone el acento en los aspectos socioeconómicos implícitos en tal diagnóstico, pero no es indiferente a las condiciones sociales de la existencia y a sus efectos sobre el estado psicológico de los individuos.

La angustia se encuentra también en el origen del fenómeno de la conversión, que consiste en la toma de conciencia de que un estado donde se ha perdido el equilibrio no puede ser retomado esperando recuperar la condición de equilibrio precedente, sino que, en cambio, se debe producir una transformación, un cambio capaz de solucionar el conflicto interno. Pero no son la razón y la voluntad las que pueden producir tal cambio, porque son parte de las causas del conflicto mismo. Es preciso saber darles un espacio a las fuerzas que se ocultan bajo la conciencia, sobre todo porque ésta está siempre tensa en su intento por controlar su propia exis-

tencia, y justamente por ese motivo no puede aceptar el conflicto sino como su propio fracaso. James destaca la posibilidad de usar métodos, como la hipnosis (que él conocía a través de los estudios de Janet, Freud y Binet), permitiendo un acceso al "yo subliminal", cuyo afloramiento la conciencia controladora siempre intenta impedir. La conversión puede entonces asumir formas religiosas, pero no necesariamente. La fe en Dios, observa James, es sólo una de las formas de religión posibles. Para él, la religión es, en general, toda concepción que le confiera realidad a un ideal. La razón no está separada, sino que forma parte de ella, en cuanto puede ofrecer argumentos racionales para sostener una convicción que, no obstante, se alcanza por vías independientes.

3. La filosofía de Freud

La inclusión de un análisis de las investigaciones freudianas en un libro consagrado a las concepciones filosóficas acerca del alma puede parecer arbitraria e inoportuna.[4] Sin embargo, la obra de Sigmund Freud resulta relevante de una manera indiscutible, incluso desde el punto de vista filosófico, por la influencia que ha ejercido sobre muchos filósofos a lo largo del siglo XX, sobre todo, pero no únicamente, sobre los "continentales". Además, es opor-

[4] La bibliografía sobre Freud y el psicoanálisis es inmensa. Entre las obras que se ocupan de indagar en el sentido filosófico de los escritos freudianos o la importancia del psicoanálisis para la filosofía, podemos mencionar: H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, Turín, Bollati Boringhieri, 1972 [trad. esp.: *El descubrimiento del inconsciente*, Madrid, Gredos, 1976]; P. Rieff, *Freud moralista*, Bolonia, Il Mulino, 1968; F. J. Sulloway, *Freud biologo della psiche*, Milán, Feltrinelli, 1982; V. Cappelletti, *Freud. Struttura della metapsicologia*, Roma y Bari, Laterza, 1973; P. Bercherie, *La metapsicologia di Freud*, Turín, Einaudi, 2003; M. Borch-Jacobsen, *Le sujet freudien*, París, Flammarion, 1992; P.-L. Assoun, *Freud, la filosofia e i filosofi*, Roma, Melusina, 1990 [trad. esp.: *Freud, la filosofía y los filósofos*, Barcelona, Paidós, 1982]; R. Askay y J. Farquhar, *Apprehending the Inaccessible. Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 2007.

tuno y necesario dedicarle un espacio a una reflexión relacionada con la naturaleza intrínseca de los análisis llevados a cabo por Freud sobre el problema de la psique, de la conciencia y del alma. Se intentará demostrar que la entera problemática freudiana es (también) genuinamente filosófica, tanto porque parte de cuestiones epistemológicas comunes a muchos otros autores precedentes, contemporáneos y posteriores, como (y sobre todo) porque, más allá de su origen en la medicina y en la psiquiatría, el pensamiento de Freud tiene un sentido filosófico que se ha ido perfilando progresivamente, de manera independiente y cada vez más clara, con el avance de los análisis y el incremento de los temas estudiados. Por lo tanto, en lo que sigue el lector podrá encontrar una exposición (por fuerza muy sintética) de la *filosofía* freudiana del alma (y del cuerpo), que sin ignorar la base médica y psiquiátrica de la cual se deriva y a la cual siempre retorna, deja de lado debates técnicos (que excederían este contexto) para ceñirse a su significado teórico.

El pensamiento de Freud se desarrolla inicialmente en un clima cultural marcado por las investigaciones de Müller, Helmholtz y Brücke. Estos investigadores habían innovado profundamente los conocimientos psicofisiológicos, superando no sólo el mecanicismo sino también la adhesión a la filosofía de la naturaleza originada en Schelling, apriorística y dogmática, que había caracterizado los estudios del área alemana en los inicios del siglo XIX. La nueva orientación exigía la inclusión de fenómenos cualitativos en la indagación científica, pero al mismo tiempo evitaba convertirlos en elementos más importantes que los cuantitativos. Si bien a veces de manera implícita, lo que se estaba perfilando en este contexto era una visión diferente de las ciencias psicológicas; en el intento por anexar a las bases neurofisiológicas ámbitos tradicionalmente propios, más bien, de investigaciones de tipo espiritual, se terminó por renovar la concepción misma de neurofisiología.

Freud recibió una profunda influencia de estas tendencias, afines al espíritu multifacético y complejo del futuro fundador del

psicoanálisis. Por una parte, las obras de estos autores nos permiten concebir como científica la empresa teórica de investigación de la psique. Pero por otra parte, cada uno a su manera, evitan una definición demasiado restringida de la mente. El dominio de las sensaciones y de las percepciones no puede reducirse a la mera reacción de un tejido o de un órgano, aunque también sea biológico. A raíz de las aproximaciones a estos estudios que entretanto estaban realizando otros importantes investigadores, como Ernst Mach, el problema de las sensaciones y de las percepciones vuelve a presentarse de manera imperiosa en la problemática epistemológica general. Los vínculos entre lo físico y lo psíquico, el papel de la mente en la construcción del saber y en la búsqueda de la verdad, y el carácter de la mente misma que conoce representan cuestiones que identifican y marcan el debate en el que se sitúan los comienzos del joven Freud.

Desde sus inicios, Freud se muestra vacilante entre un enfoque de cuño positivista, fundado en un modelo mecanicista y determinista de la naturaleza, y una perspectiva distinta, cuyo origen se encuentra en Goethe y en Spinoza (autores que, sin embargo, Freud no cita sino pasados los años), según la cual la naturaleza debe entenderse también (aunque no de una manera exclusiva) en un sentido cualitativo. Goethe, sobre todo, es el verdadero autor de referencia (a través de la mediación de Müller), que resurge periódicamente a lo largo de toda la trayectoria de Freud, y que le permite tratar los fenómenos psíquicos como si fueran naturales, pero al mismo tiempo concebir de una manera diferente a la naturaleza en relación con el marco (de origen cartesiano y newtoniano) que dominaba el contexto histórico-teórico en el cual trabajaba. Debemos recordar además que Freud asistió también a las lecciones de filosofía de Franz Brentano (en los años durante los cuales éste estaba formando a enteras generaciones de especialistas, no sólo en filosofía), y si la influencia del maestro no resulta del todo clara, puede decirse que la idea de intencionalidad como fenómeno peculiar de la psique se vuelve a encontrar a su manera en la atención que le presta Freud a los fenómenos cualitativos de la mente.

El estudio de la histeria constituye el origen contingente y empírico de la perspectiva freudiana. Desde el punto de vista de la determinación de la categoría de lo mental con respecto a su correlato somático, la histeria resulta ser fundamental, ya que demuestra que la vida psíquica tiene autonomía en relación con su base neurológica. Las parálisis histéricas son independientes de lesiones corporales y deben, por lo tanto, estar originadas en causas intrapsíquicas. En particular, Freud piensa que en el origen de los fenómenos somáticos existe una representación mental, cargada de afectividad, e inaceptable para la conciencia de la persona enferma. Esto plantea el problema fundamental de cómo explicar la posibilidad de una traducción somática de situaciones mentales, y por lo tanto, de dar cuenta de la comunicación entre ambos ámbitos (el biológico y el psicológico) que son autónomos (y por lo tanto exigen conocimientos específicos), pero que no están separados, lo cual implica tanto la crítica del dualismo sustancial de origen cartesiano como la reducción de uno de los dos términos al dominio del otro.

Una confirmación del planteo así esbozado la tenemos en el ensayo que Freud le dedica a la afasia. En ese escrito demuestra, ante todo, que la simplicidad de la ecuación entre lesión de los centros cerebrales y lesión de la capacidad verbal, que se basa sobre la hipótesis de un paralelismo psicofísico, no se sostiene, ya que no existe un paralelismo entre la estructura de los fenómenos psíquicos (que en el caso de la afasia son complejos) y la de sus bases neurológicas. Además, demuestra que la afasia revierte la evolución, o sea, que ataca sobre todo las estructuras lingüísticas adquiridas más recientemente para hacer una regresión hasta las más básicas, fenómeno que no se puede explicar sólo de manera neurológica y orgánica.

La relación entre el trauma y el síntoma que lo expresa debe, en consecuencia, entenderse en términos simbólicos y, por lo tanto, de "sobredeterminación" (un término cuya importancia en el léxico psicoanalítico aumentará progresivamente). Si la terapia psicoanalítica se plantea en este punto como técnica de desoculta-

miento del trauma y su reactualización a través de la palabra (que permite la desaparición del síntoma), desde el punto de vista teórico aparece sobre todo la conciencia de la autonomía del campo psíquico y al mismo tiempo su interacción con el campo somático. El alma (para utilizar un término presente en Freud desde sus comienzos y luego cada vez con mayor frecuencia) es tan irreductible al cuerpo como asimismo está inextricablemente unida a él. Esta doble determinación (un "tan... como..." que es también un "ni... ni...", lo cual implica que el alma no es ni reductible al cuerpo, ni totalmente separable de él) constituye quizás la característica peculiar de la postura de Freud, también en su evolución posterior.

Otro aspecto fundamental de la postura de Freud, que aparece ya en sus comienzos, es la importancia que le da al lenguaje. Existe un vínculo estrecho entre las manifestaciones somáticas y las representaciones lingüísticamente estructuradas de las experiencias traumáticas. A veces (como bien lo demuestran los casos clínicos dados a conocer por Freud en los años sucesivos), son las palabras mismas las que tienen un sentido patológico, que después encuentra su propia manifestación en un síntoma no sólo psíquico (obsesiones, fobias, la esquizofrenia misma), sino también corporal. Freud especula que el simbolismo de quien lleva a la luz a la naturaleza habla un lenguaje doble: por un lado, mental; por el otro, corporal. El síntoma corporal es un "significante" (para usar la terminología del lingüista Ferdinand de Saussure) que oculta un significado traumático. Esta postura es muy distinta de la de los psiquiatras de la época, que ven en el síntoma la señal de una enfermedad orgánica, y por lo tanto un nexo natural y no simbólico entre los dos planos. Una de las cuestiones teóricas y filosóficas más relevantes desde este punto de vista consiste en cómo entender la posibilidad de ocultar el significado traumático bajo un síntoma de naturaleza heterogénea. Lo cual implica también que la interpretación del síntoma no puede ser directa, es decir que no se puede encontrar su sentido de una manera lineal (como siguiendo las indicaciones de un diccionario), sino que debe ser sacado a la luz a través de una excavación "arqueológica".

Este trabajo de interpretación se vale de un campo de investigación que permite obtener una información preciosa acerca de las modalidades generales de funcionamiento del inconsciente: los sueños. En los sueños, que Freud considera la "vía regia" hacia el inconsciente, es posible asistir a los modos en que un deseo se elabora y transforma para poder acceder a la conciencia sin revelarse. La condensación, el desplazamiento, el trabajo de la censura como barrera entre el sentido latente y el que se manifiesta en el sueño demuestran poseer características que no se limitan al mundo onírico, sino que se extienden para indicar las características generales de la relación de conflicto y de complicidad entre el inconsciente y la conciencia. Un síntoma funciona de la misma manera: lo que debe esconderse y transformarse al mismo tiempo se manifiesta y revela, sacando a la luz el carácter ambivalente de las manifestaciones psíquicas.

La hipótesis que enuncia la perspectiva inicial de Freud para responder a estas cuestiones es una de las que lo han vuelto más célebre: los traumas tienen un origen psicosexual. De esta manera tiene lugar la irrupción del tema de la sexualidad en el reino generalmente ascético de las reflexiones acerca de la mente. Exceptuando a Schopenhauer y a Nietzsche, la filosofía no había relacionado con anterioridad los dos ámbitos. A raíz de esta hipótesis, Freud ha sido acusado de pansexualismo, pero debemos aclarar en primer lugar que él siempre se declaró ajeno a la tesis según la cual toda manifestación mental puede traducirse a aspectos de la sexualidad, y, además, su misma postura evolucionó de forma considerable con respecto a sus orígenes, inevitablemente empíricos, ya que estaban ligados al contexto operativo en el cual Freud llevó a cabo sus investigaciones. Se debería también discutir el sentido que hay que darle a la noción de sexualidad (que Freud siempre distinguió de la genitalidad), y en particular al nexo, esbozado inicialmente y que luego en realidad Freud no desarrolló, entre sexo y deseo *(Wunsch)*, un término cargado de significados filosóficos.

En efecto, la cuestión teórica de mayor relevancia que surge de este complejo de problemas, conectado por una parte a la natu-

raleza sexual, o sea biológica, del trauma, y por la otra a su condición de latencia con respecto a la conciencia, es la relación entre la conciencia misma y algo que debe denominar inconsciente. Este término es uno de los más controvertidos de la doctrina freudiana. Debemos decir también que en este caso Freud insiste siempre en la dependencia del inconsciente de la conciencia, al menos desde el punto de vista de la posibilidad del primero de ser conocido por la segunda. La existencia del inconsciente queda claramente demostrada, en primer lugar, por el estudio de las patologías mentales y, después, por las investigaciones psicológicas. Pero puede ser comprendido o conocido solamente a través de formaciones que se encuentran en la conciencia, como lo demuestra el modelo arqueológico de la interpretación de los síntomas. La investigación, por lo tanto, se dirige siempre a la conciencia, y el problema de la conciencia es el que en cierto sentido la doctrina de Freud sigue planteándose hasta el final.

La relación entre conciencia e inconsciente, por lo tanto, a pesar de un modelo esquemático de tipo lineal (el estrato más superficial sería la conciencia, debajo de la cual se encuentra el subconsciente que está por encima del inconsciente), debe más bien considerarse de una manera topológica y circular. Esta perspectiva, por otra parte, no surge clara y unívocamente de los textos freudianos (lo cual explica la necesidad de las simplificaciones presente en sus epígonos) porque en ella se entrelazan otros problemas, sobre todo el esbozo de una perspectiva centrada en el concepto de libido como una fuerza de origen corporal. En particular en sus *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905), la noción de libido se utiliza insistiendo en el aspecto más marcadamente sexual del aparato psíquico, mientras el concepto de deseo pasa a segundo plano, quedando sin resolver el problema del nexo entre ambos conceptos.

Sin embargo, Freud no se limita a este campo de investigación, sino que extiende progresivamente el alcance de su mirada (a partir de su ensayo sobre el chiste, su obra sobre la *Gradiva* de Jensen y su trabajo sobre Leonardo) hacia una concepción cada

vez más abarcadora y diversificada de la psique humana. Es a lo largo de este proceso que aparece un tema destinado a tener un papel fundamental en la concepción psicoanalítica en general: sobre todo en la *Introducción al narcisismo* (1914), Freud se refiere al problema de la naturaleza del yo y a sus relaciones con la conciencia y con el inconsciente.

El yo es entendido como una instancia dotada de una "inversión libidinal" propia, que es preciso distinguir del autoerotismo infantil y de la pulsión de la autoconservación. Esto implica que la noción de libido se vuelva más compleja y estratificada y pierda los rasgos biologistas iniciales. El período en el que Freud escribe este ensayo es uno de los más fecundos de su producción: son los años que preceden a la Primera Guerra Mundial, durante los cuales trabaja también en sus ensayos de metapsicología. En estas obras complejas, Freud introduce conceptos destinados a ser reelaborados posteriormente, atendiendo menos a la coherencia que a la fecundidad. A la problemática acerca del yo están conectados dos conceptos, el del "ideal del Yo" y el del "Yo ideal", que no deben ser confundidos entre sí, y que luego confluyen en una nueva noción técnica que sin embargo no se ajusta sin problemas a ellos: la del Superyó, vinculada a la revisión de la primera "tópica" (formada por la conciencia, el subconsciente y el inconsciente). La relacionada con el yo es una cuestión que tiene su propia independencia, y no se deja encasillar totalmente ni siquiera en la segunda "tópica" (Ello, Yo y Superyó).

Freud distingue entre un Yo-placer *(Lust-Ich)* y un Yo-realidad *(Real-Ich)*. El Yo-placer es un yo arcaico, dominado por el principio de placer, que Freud vincula al tema del deseo, y que está movido por pulsiones sexuales. Pero el Yo-realidad, instancia que se forma en contacto con las desilusiones que la realidad externa le impone a la persecución del placer, está a su vez dotado de una pulsión propia, que se vincula a la conciencia. Esto implica una readaptación del aparato psíquico y al mismo tiempo la formación de residuos destinados a mantenerse silenciosos pero no a desaparecer, y que a veces son reactivados por experiencias particularmente in-

tensas o significativas. Esta distinción entre pulsiones, a su vez, está destinada a ser retomada y reelaborada por un célebre par de opuestos: la pulsión de vida (Eros) y la pulsión de muerte (Tánatos). Pero sobre todo anticipa una problemática no sólo decisiva para el psicoanálisis, sino también preñada de significados filosóficos: la de una aproximación genética a la formación del sujeto como individuo que se distingue a sí mismo del mundo exterior. Se plantea aquí el problema del fenómeno psíquico de la negación, que Freud afirma que está ausente en el mundo inconsciente, que desconoce el "no".

Todos estos temas, que surgieron de un trabajo de reflexión en torno a las experiencias clínicas de Freud en el terreno de su profesión médica, exigían una puesta a punto teórica que él intenta realizar en sus ensayos de metapsicología (de los cuales se conservó sólo parte). También en ellos la cuestión que se considera más importante es la concepción de la conciencia, sin identificarla con los procesos psíquicos en su totalidad (para Freud éstos son, en cuanto tales, inconscientes) y al mismo tiempo preservando su especificidad: la función de la conciencia es la de permitir una evolución del aparato psíquico, para unificar lo que inicialmente aparece como separado y en conflicto. El Yo debe introducirse en el sistema inconsciente integrándolo y volviéndolo más plástico a través de la adquisición de la capacidad de juicio. Para que esto suceda, es necesario que el pasaje a la conciencia se efectúe por medio de un "sobreinvestimiento" que implica una reorganización de la estructura libidinal. En otros términos, la unificación de las instancias psíquicas y la transformación del principio de placer por medio del contacto con la realidad van a la par.

A este propósito, Freud introduce una ulterior distinción terminológica entre conciencia *(Bewusstsein)* y la conciencialidad *(Bewusstheit)*: la primera representa una de las partes de la vida psíquica; la segunda, su cualidad principal. El Yo es el instrumento por medio del cual se forma la conciencia, y, por lo tanto, posee una actividad propia, pero no coincide con la conciencia, pues tiene también partes inconscientes. O sea, expresándolo de

otra manera, el Yo es la parte del Ello que surge de la procesualidad primaria e instaura la procesualidad secundaria, donde aparecen esas operaciones del juicio que están ausentes en la psique originaria y que, por lo tanto, pueden desaparecer en el caso de una regresión.

Advertimos que, al proseguir las indagaciones y ampliarse cada vez más el horizonte de las investigaciones, también el léxico freudiano se transforma. Los términos "psique" y "psíquico" se sustituyen con creciente frecuencia por las palabras "alma" *(Seele)* y el adjetivo correspondiente *seelisch,* de difícil traducción (entre lo espiritual y lo mental, pero irreductible a cualquiera de ambos). Freud insiste cada vez más en una dualidad diferente de aquella, tradicional en la filosofía, entre mente y cuerpo. Establece una correlación entre realidad, conciencia, vida, Eros y unidad del Yo, por una parte, y conservación, inercia, repetición y muerte, por la otra. Retomando algunas sugerencias presentes en los comienzos de su propia reflexión, Freud subraya la naturaleza conservadora de lo viviente, que se debe relacionar con la naturaleza repetitiva de la pulsiones (la repetición había surgido, a través del estudio de los traumas de guerra, como una problemática independiente, capaz de poner en crisis la formulación inicial del principio de placer).

El objetivo de esta pulsión es mantener el equilibrio homeostático del sistema de lo viviente, que corresponde a la muerte del sujeto. Se le contrapone una pulsión opuesta, cuyo objetivo es la vida como relación (la relacionalidad como sinónimo de vida), capaz de funcionar en el aparato psíquico transformándolo y haciéndolo evolucionar. Ésta es la sede propia del Yo, que, sin embargo, no puede obrar libremente porque está siempre dividido por el Ello, o, directamente, como llegará a sostenerlo Freud en uno de sus últimos escritos, dividido en sí mismo. El Eros, por lo tanto, no debe identificarse con el placer, que tiende más bien a la muerte; éste último es una instancia que funciona independientemente y que desconoce los problemas que se le plantean a la conciencia y al Yo: por este motivo, a menudo la persecución del pla-

cer significa la autodestrucción del sujeto. En este marco se inscribe la revisión de los conceptos de Yo ideal (y su correspondiente Yo real) y de ideal del Yo, trasladados, no sin problemas, al de Superyó. Esta noción expresa la interiorización de las instancias morales en el nivel inconsciente, en particular las prohibiciones relacionadas con los padres. Pero no llega a preservar la intuición profunda presente en la noción de ideal del Yo, que no es un principio de origen externo o heterogéneo, como el Superyó, sino interno y homogéneo, y, sin embargo, capaz de convertir al Yo en una estructura doble. Esta intuición de la estructuración interna del Yo es retomada por Freud, como lo hemos indicado, en uno de sus últimos escritos, pero de tal manera que queda para la posteridad como una cuestión autónoma, dotada de un significado filosófico particularmente importante, ya que su problemática está presente en los debates contemporáneos sobre la identidad personal, como lo veremos en el capítulo séptimo.

La insistencia en el papel de la conciencia y del Yo no debe hacernos olvidar que el peso que tuvo la doctrina freudiana sobre la entera cultura del siglo xx se debe en gran parte a la noción de inconsciente. No obstante, es el mismo Freud quien subraya que nunca pretendió atribuirse el descubrimiento del inconsciente (descubrimiento que reconoce que le pertenece a la filosofía), sino más bien haber descubierto una vía para conocerlo mejor, o sea, para describirlo científicamente. Construir una ciencia de la psique siempre fue una de las metas teóricas fundamentales de Freud. Lo cual llevó al fundador del psicoanálisis a darle, por momentos, una fisonomía positivista a una disciplina que, en cambio, se sustrae a tal caracterización por íntima vocación y por la calidad de sus conclusiones teóricas. Esto ha incidido en el debate del siglo xx en torno al carácter científico del psicoanálisis, que oscila entre el esfuerzo por demostrar la adecuación de la doctrina a las pautas correspondientes a las ciencias naturales, y en particular las de la física (pautas que la física misma ya había superado), y la aversión anticientífica que llevó a la reivindicación de una autonomía teórica para el psicoanálisis, una pretensión de autonomía

que en realidad no hace sino repetir (de modo a menudo inconsciente) las problemáticas propias del debate metodológico de fines del siglo XIX y principios del XX acerca de la especificidad de las ciencias humanas o las ciencias del espíritu. Desde este punto de vista es posible afirmar que, en realidad, la enseñanza más fecunda del psicoanálisis consiste en señalar la necesidad de superar tal distinción: de hecho, estudia la psique sin separarla de la naturaleza, y al mismo tiempo contribuye a rever el concepto mismo de naturaleza.

VI. LA FENOMENOLOGÍA Y EL EXISTENCIALISMO

1. El surgimiento de la fenomenología en las investigaciones de Husserl

La filosofía de Edmund Husserl[1] se origina en investigaciones acerca de los fundamentos de las matemáticas y de la reflexión lógica, y oscila entre una adhesión condicional al "psicologismo" de Brentano y una crítica al positivismo psicologista, pero, no obstante, no toma el camino del logicismo de Frege. El pensamiento de Husserl tiene su punto de partida concreto en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) –que no surgen de la nada, sino de una investigación de más de un decenio en ese terreno, incluida su primera obra, titulada *Filosofía de la aritmética* (1891)– y en la toma de posición contenida en el primer volumen, *Prolegómenos a la lógica pura,* contra el positivismo entendido sobre todo como psicologismo naturalista.

El objetivo de la polémica constituye, en su conjunto, una doctrina que identifica al sujeto del conocimiento con el sujeto empírico y reduce las operaciones lógicas a simples hechos empí-

[1] Entre las numerosísimas obras consagradas a la fenomenología de Husserl se pueden consultar, en relación con los temas tratados en esta obra, los siguientes trabajos: S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita,* Padua, CEDAM, 2003; D. Carr, *The Paradox of Subjectivity. The Self in Trascendental Tradition,* Oxford, Oxford University Press, 1998; N. Depraz, *Trascendence et incarnation. Le statut de l'intersubjetivité comme alterité à soi chez Husserl,* París, Vrin, 1995; D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl,* París, Minuit, 1981; E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl,* París, PUF, 1997; S. Gallagher y D. Zahavi, *The Phenomenological Mind,* Londres, Routledge, 2008; E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls,* Den Haag, M. Nijhoff, 1974; F. Savoldi y E. Torre, *Introduzione alla psichiatria fenomenologica,* Parma, Kadmos, 1971; D. Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity,* Athens, Ohio University Press, 2001.

ricos que operan sobre contenidos dados empíricamente. El naturalismo psicologista, en otras palabras, pretende establecer los fundamentos de la conciencia en una explicación exhaustiva que surge de los procesos naturales, y, por consiguiente, hace depender las leyes del pensamiento de las leyes causales naturales.

La crítica de Husserl parte de la hipótesis de que las leyes de la psicología como ciencia de los hechos psíquicos son las leyes de una ciencia natural, y, por lo tanto, inductivas y no rigurosas, en cuanto dadas de una forma probabilista. Esto implica que la dependencia, presupuesta por el psicologismo, de la lógica de la psicología conduce necesariamente al relativismo, negando la idea de verdad. En cambio, el fundamento de la ciencia lógica no puede ser empírico. Debe ser encontrado a través de una indagación de las estructuras lógicas mismas, que existen a priori e independientemente de toda determinación empírica. Se trata de leyes tan universales como la verdad que deben asegurar y garantizar. Deben poseer un carácter apodíctico y un rigor ideal, no pueden estar fundadas empíricamente en una ciencia que, de hecho, debe ella misma someterse a las leyes que pretende fundar.

Por lo tanto, es un círculo vicioso el que mina los fundamentos de las pretensiones del psicologismo, que en consecuencia no puede luego distinguir de manera adecuada entre las formas del juicio ni reconocer la especificidad del juicio evidente y el nexo entre verdad y evidencia. El escepticismo que deriva del psicologismo se funda en una contradicción: basa su tesis de la experiencia como fuente de la verdad en la experiencia misma, que es considerada de manera empirista, o sea, factual y singular, quitándole al empirismo su propia base. El empirismo puede justificarse sólo si sale de la perspectiva empirista.

La lógica se considera entonces como una ciencia teórica, autónoma e independiente de la psicología. Además, no es necesario identificar lógica y psicología sólo porque las operaciones lógicas son hechos psíquicos. El contenido de un concepto lógico es distinto del contenido psicológico en el cual el primero se produce. Las operaciones lógicas se hacen accesibles a través de actos psí-

quicos, pero su verdad no depende de ellos. La verdad lógica es independiente del sujeto, tanto en un sentido psicologista como en el sentido del trascendental kantiano de una estructura subjetiva, aunque sea a priori.

En las *Investigaciones lógicas* se retoma también la noción de a priori, a través de una distinción entre un a priori formal y un a priori material. No se examina todavía la cuestión de la estructura a priori de la subjetividad misma (problema que será retomado más adelante), entre otros motivos porque la obra no lo exigía. Esta redefinición del concepto de a priori es fundamental para comprender el punto de vista del análisis de Husserl, que no parte de los hechos sino de estructuras ideales, sobre todo de la construcción del significado, y luego, de una manera más general, de la experiencia.

El análisis a priori constituye, por lo tanto, una perspectiva diferente, que se configura como una ciencia eidética cuyos fundamentos es preciso consolidar de manera adecuada a su naturaleza y no a la luz de una concepción empírica de la ciencia que se le opone sustancialmente. El criterio fundamental para la definición de la ciencia eidética del significado lógico es el de la evidencia, como plena correspondencia y perfecta adecuación entre significado ideal y sentido del objeto o estado de cosas (es decir, no una noción "cósica" de los objetos como *Gegenstände* empíricos), que se obtiene en una experiencia vivida particular.

Esa experiencia vivida de la evidencia no tiene nada de empírico y, por lo tanto (como Husserl lo repite constantemente en sus obras), no debe concebirse como un hecho psíquico. La adecuación no es necesariamente inmediata, pero puede proceder por grados o incluso permanecer parcial. La evidencia no es, entonces, una iluminación mística, sino un procedimiento regulado por leyes estructurales. La ciencia de los procedimientos lógicos a priori y de la estructura del significado es una ciencia eidética ideal de las conexiones entre proposiciones, que son siempre unidades ideales de significado que es preciso distinguir de los juicios como actos concretos y singulares.

La ciencia eidética se funda en los procedimientos de variación eidética (basada en la imaginación) y en particular en la técnica de llegar a determinaciones negativas como límites del espectro de variaciones. La invariante que se encuentra con esa técnica es el espectro que permanece idéntico en el interior de (y gracias a) esa multiplicidad de variaciones, y brinda la esencia o *eidos* a priori. La esencia puede entonces pensarse como la unidad ideal de los actos de la experiencia, considerados a priori, que reconocen en una totalidad estructurada los elementos conectados a esa determinada experiencia, los cuales, separados, no podrían subsistir por sí mismos.

Esto implica que la experiencia es una estructura compleja cuyos factores pueden separarse sólo por medio de la abstracción. La concepción husserliana es, por lo tanto, antiatomista y, en este sentido, antiempirista. La estructura compleja de todo dato de la experiencia puede captarse directamente y no como una colección de entes singulares (que de hecho no existen como tales sino para el pensamiento abstractivo). Tal es el sentido del concepto de "intuición de la esencia". El fundamento de esta nueva concepción está constituido por la noción de intencionalidad, heredada de Brentano pero también notablemente desarrollada en nuevas direcciones. La diferencia más relevante con respecto a Brentano introducida por Husserl es la relacionada con el estatuto del objeto intencional. Para Brentano ese objeto es inmanente al acto; para Husserl, por el contrario, es trascendente, es decir, no es realmente un contenido sino que representa el polo objetivo. Para aclarar esta concepción, Husserl introduce la distinción capital entre "contenido vivencial del acto" y "objeto del acto".

La conciencia en su conjunto debe verse como un flujo de experiencias vividas, intencionales o no, y no como una especie de recipiente en el cual entrarían las "cosas". Toda forma de la experiencia *(Erlebnis)* tiene su esencia estructural (percepción, intuición, representación, recuerdo, emociones, deseos, etc.). El objeto se da dentro de la experiencia de manera más o menos adecuada, pero no varía. Lo que varía es la modalidad del darse.

La aparición de las mismas leyes no es naturalmente del mismo orden que la de los objetos. Se debe distinguir entre la aparición y lo que aparece. La aparición no aparece de por sí, pero puede ser investigada estructuralmente a través de la reducción eidética y sobre todo de la reducción fenomenológica. En esto reside la diferente concepción del trascendental con respecto a Kant: para Husserl, el a priori es trascendental en cuanto estructura ideal de las manifestaciones de todos los tipos objetuales. Desde este punto de vista se puede entonces hablar de un a priori material, es decir, de la determinación de las regiones ontológicas.

Los análisis de las *Investigaciones lógicas* nos ofrecen un esbozo sintético del sentido de conjunto de la postura de Husserl en el ensayo sobre la *Filosofía como ciencia estricta* (1911), en el cual el elemento probablemente más significativo es la tajante afirmación de la necesidad de evitar el naturalismo en el estudio de la conciencia. Esto implica definir qué se entiende por "ciencia" y, por lo tanto, sustraer al dominio de las ciencias naturales el monopolio de la definición del método científico sin caer en el "relativismo" historicista (que para Husserl incluye también las distinciones hechas por Dilthey).

Si se logra preservar el "sentido" de lo psíquico, se hace posible recuperar para el análisis auténticamente científico incluso los resultados empíricos de las investigaciones psicofisiológicas, sin dar cabida a un indebido reduccionismo ontológico. Fenomenología y psicología deben, por lo tanto, permanecer en una estrecha conexión y colaborar, cada una aportando su contribución a las búsquedas de la otra, ya que ambas estudian la conciencia, aunque en modos y bajo aspectos distintos.

Resulta así más claro por qué para Husserl el dominio psicológico posee un interés particular y privilegiado. Resta en cambio definir mejor la perspectiva propia de la psicología fenomenológica. Lo que Husserl excluye en *La filosofía como ciencia estricta* es que deba ser entendida en términos de psicología descriptiva, definición inadecuada y demasiado restringida porque no capta el sentido de las "descripciones" fenomenológicas.

Una determinación tal de la ciencia exige la aclaración de los propios procedimientos. En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), Husserl plantea explícitamente la cuestión, analizando el concepto de reducción fenomenológica como vía privilegiada de acceso a la verdad entendida como estructura de la manifestación. Esto implica demostrar que la intuición y la investigación "en primera persona" no quedan expuestas a las incertidumbres del subjetivismo y del relativismo, sino que, por el contrario, constituyen la única posibilidad real de una "ciencia" de la conciencia que respete las peculiaridades del su "objeto", es decir, el hecho de que en este caso (el único que se da en la investigación científica) el objeto investigado y el sujeto que investiga son "lo mismo". Se trata, entonces, de preservar la especificidad de este "objeto" que no es en absoluto un objeto y, por lo tanto, de resolver la aporía kantiana de un conocimiento del conocimiento. Ya que la fenomenología es una ciencia de las esencias y no de los hechos, la reducción fenomenológica se apoya estructuralmente en la reducción eidética, es decir, en referir los hechos a sus leyes.

Sin embargo, la reducción fenomenológica representa sobre todo una radicalización del modelo "descriptivo" ya adoptado de hecho en las *Investigaciones lógicas,* aunque no definido como tal. La definición explícita del método exige que se tematice el "sujeto" fenomenológico, cuestión que en *Investigaciones lógicas* había quedado en la sombra, pero que sobre todo había llevado, en los pocos lugares del texto donde aparece, a omitir el uso del término "yo" a favor del genérico y no determinado de "conciencia".

Lo que Husserl plantea es un problema de automanifestación de la conciencia, en el sentido de una determinación esencial de las estructuras de la conciencia obtenida a partir de la vida misma de la conciencia. Es la cuestión de la "visibilidad" del trascendental mismo. Advertimos aquí que la condición trascendental para la fenomenización misma de las estructuras trascendentales de la conciencia es su temporalidad esencial, que, por lo tanto, no se refiere sólo a las modalidades de manifestación temporal de los

objetos, sino también, y de una manera más profunda, a las de la misma conciencia temporalizante.

Desde esta óptica, la reiterada confrontación con Descartes sirve para demostrar de qué manera la conciencia trascendental *no* debe entenderse: no es algo separado del mundo y que subsiste por sí mismo (de un modo incluso más cierto que el mundo mismo). La reflexión cartesiana es instructiva en tanto muestra los peligros implícitos en toda tentativa de fundación absoluta de la ciencia. De una manera particular se rechaza por completo el procedimiento cartesiano basado sobre la duda como actitud escéptica y, por lo tanto, como una especie de positivismo "al revés". La reducción no duda de nada sino que "suspende" cualquier postura o negación del ser para poder indagar al ser mismo de lo que se manifiesta. De este modo se hace posible comprender en qué sentido se puede hablar del darse absoluto del fenómeno para la conciencia. El fenómeno es lo que se da en el modo en que se da. Incluso una alucinación es una modalidad de la fenomenicidad. Esto le abre un campo de investigación extremadamente amplio y fecundo al estudio de la conciencia en sus estructuras.

La conciencia no es algo abstracto, o accesible de una manera "teorética", sino, como lo dice Enzo Paci, es un acto de vida en su presencia concreta, lo cual no quita que pueda captarse como tal sólo a partir de la puesta en acto de la reducción, que permite el acceso a la esfera trascendental. La reducción permite suspender la actitud natural y su "realismo" ingenuo, que no cambia si se trastoca en idealismo, en tanto el idealismo no reflexiona acerca del sentido del ser propio de la conciencia, ni siquiera cuando la entiende como acción y no como sustancia.

La reducción abre el campo de la esfera "absoluta", que Husserl llama subjetividad trascendental. Lo que le importa a Husserl es sobre todo llevar a la luz la estructura de la manifestación, que él denomina "ego trascendental" o "subjetividad trascendental", pero que puede también llamarse de otra manera. Tanto es cierto que por último afirmó claramente que se trata, en realidad, de una intersubjetividad.

2. La doctrina husserliana de la subjetividad y de la intersubjetividad

El Yo transcendental no es un objeto ni siquiera en el sentido de que es el acto por el cual el objeto se configura como objeto. Es lo que está cada vez en relación a la manera de los objetos intencionales. Por lo tanto, se puede decir que es a un tiempo la manifestación determinada cada vez de lo que se manifiesta, y la unidad del proceso plural y complejo de la manifestación.

El yo se constituye al constituir el mundo. El suyo es pues un proceso; su identidad es procesual e intrínsecamente "temporal", aunque no lo sea en el sentido empírico del término. Por este motivo se puede hablar de "vida" intencional. Pero si esa vida consiste en el constituir el mundo (en un sentido intencional), a través de esa constitución del mundo el yo se autoconstituye. Se plantea así la cuestión de la automanifestación del Yo trascendental. Esa automanifestación es una autoconstitución en el sentido que acabamos de exponer. Su forma general es la temporalidad. La temporalidad autoconstitutiva de la subjetividad trascendental naturalmente no es algo separado y autónomo, sino que se actúa al efectuar la constitución temporal de la realidad, del mundo. También aquí aparece la bipolaridad típica de las relaciones intencionales: la constitución del tiempo (y de los objetos temporales) es una con la constitución de la temporalidad del sujeto.

El proceso del yo no es un mero fluir indiferenciado, sino que, al constituir el mundo, instituye también las estructuras que después permanecen e influyen a su vez en el flujo mismo. No es siempre un yo indiferenciado el que conduce las propias experiencias vivenciales, sino un yo que se articula: se enriquece y se dispersa, adquiere y olvida, elige e ignora, desea y rechaza, etcétera.

A partir de esta perspectiva, ya en el segundo volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* Husserl expone la tesis según la cual cada yo es una mónada. La estructura trascendental del yo no puede ir separada de la pluralidad de sus "encarnaciones". Sin embargo, a diferencia de las mó-

nadas de Leibniz, la concepción husserliana rechaza la determinación de la simplicidad y opta en cambio por la complejidad estructural y temporal. Hablar de mónadas además no implica que para Husserl el sujeto sea un átomo sin relaciones. El yo se constituye como persona en relación con un mundo, que no es ni el mundo en general –porque es siempre su propio "mundo ambiente" histórica y "geográficamente" particular–, ni tampoco el mundo objetivo de las ciencias, sino un mundo "de la experiencia", o sea, lo que luego se llamará "mundo de la vida" *(Lebenswelt)*. Tal mundo lleva en sí a los otros. Los otros se dan sobre todo como partes del mundo, pero también como perspectivas subjetivas del mundo. El problema es la integración de esta estructura paradójica de "otras" subjetividades *en el interior* de la mía.

Para pasar del sujeto trascendental al puro sujeto espiritual y a la intersubjetividad, Husserl emprende un profundo análisis de la subjetividad corpórea, que abre perspectivas inéditas para el tema de la relación entre la naturaleza y el espíritu. El yo puro no es ni sustancial ni real, en el sentido husserliano del término. En cambio, la psique y el cuerpo sí lo son. Esto significa que están "constituidos", también en el sentido husserliano del término. La cuestión consiste en que el cuerpo es, a su manera, también constituyente.

Para comprender cómo esto es posible, o sea, cómo el cuerpo tiene este doble estado, Husserl introduce la distinción capital entre *Körper* y *Leib*, que pueden traducirse de manera aproximativa por "cuerpo objetivo" y "cuerpo viviente". En efecto, *Leib* es el cuerpo en tanto animado por una subjetividad, es decir, no una mera cosa y ni siquiera un cuerpo animal, porque es el cuerpo vivido por el hombre. El *Körper* es sobre todo el cuerpo como exterioridad. Como tal, también el cuerpo humano lo es, cuando es experimentado como el cuerpo de otros (de los cuales no se percibe la dimensión vivida "interna") o también como el propio cuerpo, pero de una manera objetivada (por ejemplo, en el saber médico, pero también en ciertas experiencias patológicas propias del sujeto mismo).

El cuerpo vivido y el cuerpo objetivo son además el mismo cuerpo, visto desde dos perspectivas diferente: una "interna" y la

otra "externa", pero en el sentido fenomenológico intencional, no en el metafísico-objetivo. Tan cierto es que después resulta posible complicar el análisis (como lo hace Husserl en especial en sus reflexiones preparatorias y posteriores a las *Meditaciones cartesianas*, de 1931, distinguiendo ulteriormente un *Körperleib* y un *Leibkörper*). El primero es la experiencia subjetiva corpórea de la extrañeza objetiva del propio cuerpo; el segundo, a la inversa, es la "extrañeza" inherente al cuerpo vivido mismo.

A partir de esta determinación de la corporeidad, Husserl puede definir la función perceptiva del "propio" cuerpo como el "punto cero" de todas las determinaciones fenoménicas. Distingue además dos modalidades perceptivas: la que anima la percepción de sensaciones (que en cierto sentido da las "cosas") y la que motiva las percepciones, sin producir representaciones, más bien ligada a la motricidad (en un sentido amplio) del cuerpo: las percepciones sinestésicas.

Estas consideraciones abren el campo a la investigación de la esfera psíquica en sí. La psiquicidad es definida como la esfera de los cuerpos animados. Esto en principio permite no excluir a los animales (de hecho Husserl habla acerca de *animalia* en un sentido general). La esencia de la psiquicidad es el flujo de las experiencias vividas, las *Erlebnisse*, es decir, una concatenación que no se detiene (el fenómeno patológico de la sensación de falta de continuidad personal debe encuadrarse como una vivencia peculiar por la cual algo se introduce en la continuidad del flujo temporal perceptivo y produce una "interrupción" que no es, sin embargo, un mero vacío).

Según Husserl, es en este nivel en el que se configura la identidad personal, en virtud de la cual el sujeto dice "yo", y por lo tanto no se identifica ni sólo con el propio cuerpo ni sólo con la propia alma (Husserl advierte que se dice yo "tengo" un alma, del mismo modo en que se dice "yo tengo un cuerpo"). Alma y cuerpo son dos realidades que se compenetran recíprocamente, sin ser forma y materia como en Aristóteles. Surge aquí el problema de una forma más radical de pensar la unión del alma y del cuerpo, y que la noción de *Leib* prefigura, en la cual la unión sea más origi-

naria para lo que se manifiesta unido y que de hecho no existe separadamente. La esfera psíquica posee, sin embargo, una prioridad ya que es la que permite decir "yo". El cuerpo es anónimo hasta que no es comprendido a la luz de la psique.

Esto da lugar a la constitución de una intersubjetividad, que para Husserl explica el primado del espíritu, que entiende en un sentido muy diferente al del espiritualismo: en la apercepción total de la unidad del hombre, la constitución de la realidad psíquica se da a través de la entropatía *(Einfühlung)*, la cual es posible sólo gracias a la aparición corpórea de la psique. Esto significa que es constitutivo de un sujeto personal tener un cuerpo que aparece y se les aparece a otros sujetos también corpóreos. Se bosqueja así una relación con cuatro términos, no sólo dos como en los análisis más tradicionales de la relación del yo con el otro.

El hecho de que el otro se me aparezca sobre todo como un ser corpóreo me da mi propia corporeidad, pero no en un sentido fisiológico, sino como una exterioridad que está interiorizada y asumida o se interioriza y se asume. El sujeto psíquico es, por lo tanto, una mónada, una estructura con un "umbral" entre interioridad y exterioridad, que, no obstante, no son estados objetivos absolutos, sino determinaciones experienciales intencionales, es decir, subjetivas. Esto permite comprender cómo un sujeto, incluso estando separado físicamente de los demás, se puede relacionar con ellos o bien introyectando características o bien proyectándolas.

El estudio de los estados mentales no es, por lo tanto, imposible (Husserl polemiza con la psicología empírica que lo precedió, pero se pueden aplicar los mismos análisis a los debates posteriores) sino más bien necesario, ya que ellos constituyen el material en el cual se manifiesta y constata lo propiamente psíquico. Y de tal modo que puede dar lugar a una distinción entre lo interno (psíquico) y lo externo (físico), que por lo general se presenta como punto de partida de la investigación acerca de la experiencia, perjudicando desde sus inicios el resultado de la investigación.

La psique elabora los estímulos, tanto endógenos como exógenos, y los reorganiza. Las modalidades de su actividad no están

sólo influidas por elementos externos sino que tienen un grado de independencia y de autonomía internas. Esto implica que la psique tiene una *historia,* que es lo que la diferencia de los objetos materiales. Los estados mentales precedentes influyen en los sucesivos. No es por lo tanto una continuidad "geométrica", ya que estados muy anteriores pueden continuar actuando donde otros más recientes tienen una influencia menor.

Su conexión con la corporeidad hace que la psique tenga una cuasi-naturaleza, una cuasi-causalidad, y por cierto, una espacialidad y una temporalidad propias, no análogas a las físicas pero tampoco del todo independientes. Así, la realidad psíquica no está separada de una manera sustancial del cuerpo; no existiría sin el cuerpo, no es el alma en el sentido metafísico. Y esto vale también para la formación del espíritu, aunque sea en un nivel ulteriormente mediado.

De este modo, Husserl no rechaza simplemente la perspectiva reduccionista que busca en los estados del sistema nervioso las bases de la actividad psíquica, ya que el cuerpo produce sus efectos. Sin embargo, el cuerpo mismo es una realidad plural, por lo que no tiene sentido reducirlo a sus propias características biofísicas, las cuales están siempre, a su vez, vinculadas a las estructuras psíquicas, en una relación de causalidad recíproca y compleja. Las sensaciones propias del *Leib* están siempre asociadas (sin coincidir, no obstante) con las manifestaciones de la conciencia (tesis que permite fundar una psicosomática sobre bases fenomenológicas). Aquí tenemos la esfera de la afectividad (placer y dolor) que provee los materiales para los actos valorativos y que hace que la entera vida de la conciencia esté vinculada al *Leib* a través de su base hilética.

Hasta este punto, los análisis se han realizado en un plano en cierto modo limitado a la subjetividad singular, o sea que conservan un carácter solipsista. Sin embargo, esto no significa que la cuestión no haya sido planteada por Husserl. Es analizada desde muchos puntos de vista. Uno de ellos es el relacionado con la constitución de un mundo objetivo, que no puede ser el efecto de

la constitución de una sola mónada. Pero también es cierto que el método de la reducción, como Husserl lo repite hasta sus últimos trabajos, crea una situación paradójica, en la cual todo lo que existe es puesto entre paréntesis, y, por lo tanto, la modalidad en que se da un mundo objetivo como también la interrelación entre las mónadas. La cuestión misma del vínculo entre el yo y los otros debe obtenerse a través de la reducción, es decir, debe constituirse como un fenómeno particular.

En el análisis llevado a cabo en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* se plantea el problema puntual de la constitución del álter ego. La manifestación personal de un álter ego se anuncia de una manera particular: el ego lo experimenta como un objeto mundano, pero también como algo distinto de un objeto natural. Por lo tanto, el álter ego puede ser tanto un cuerpo (un *Körper)* como algo distinto a un cuerpo objetivo, sin que esa diferencia sea equiparable de inmediato a la de mi *Leib,* que se me presenta de una manera directa. El álter ego, entonces, se me debe presentar como una subjetividad constituyente y no sólo como un objeto constituido, pero su subjetividad debe ser constituida por mí.

Aparece aquí un posible problema, análogo al de la lucha siervo-señor de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En otras palabras, ¿cómo es posible que aparezca en mi campo experiencial algo que, como tal, pertenece sólo al campo experiencial de otros, es decir, a su conciencia constituyente, que por definición es "inmanente" en un sentido fenomenológico y, por lo tanto, no puede presentárseme de manera inmanente?

Debemos comprender que en el mundo dado a la conciencia como estructura fenoménica existe una zona de extrañamiento *por principio,* que se me presenta como extrañamiento en cuanto tal y que en este sentido no perjudica la estructura de las manifestaciones sino que más bien la enriquece.

Lo que primero aparece del otro es su cuerpo como *Körper,* en tanto distinto del mío como *Leib.* El *Leib* es aquí todo lo que me pertenece como propio. Esta determinación abre en realidad dos órdenes de cuestiones: una que concierne a lo que, aunque sea

Leib, no se da como propio; la otra que concierne al *Leib* mismo como propiedad que surge de un extrañamiento más originario.

El ego trascendental aparece así como autoconstituyéndose en un yo psicofísico, es decir que se "mundaniza", sin convertirse por eso en distinto de sí. En todo caso, es a partir de esa determinación que se puede manifestar el álter ego. Esa manifestación tiene lugar a través de la *Einfühlung*, una intuición no lógica sino afectiva. Se produce entonces una trasposición aperceptiva en base a una conexión de naturaleza asociativa, la *Paarung* o emparejamiento, que no se produce de manera racional (este análisis encuentra actualmente una imprevista confirmación en las investigaciones acerca de las neuronas espejo).

Se trata de una comprensión por analogía: el yo "ve" al otro yo como un yo análogo, sin que esto sea el fruto de una inferencia, sino más bien un dato inmediato aunque filtrado. Su "egoicidad" no se le da de una manera directa, porque en ese caso no habría un álter ego sino un ego. Pero al mismo tiempo aparece su estructura "egoica": precisamente al negarse a esa constitución inmediata que en cambio tiene lugar en relación con los objetos.

Esta estructura se completa posteriormente por una trasposición de índole imaginativa, a través de la cual el yo se imagina "allá" donde está el otro sujeto. Esta estructura, y éste es un punto fundamental, es entendida por Husserl como una *modificación intencional* del mismo yo, que no permanece inmutable en el encuentro con el otro yo.

Husserl señala también que existen analogías y diferencias entre la constitución del álter ego y la constitución del objeto (que es siempre una representación que trasciende las presentaciones individuales) como también del recuerdo, que es la representación de una ausencia. La diferencia fundamental está en la estructura de la "presentación" de algo que no se puede presentar, de algo que nunca estuvo ni estará presente en cuanto tal, es decir, la conciencia de los otros.

Pero justamente esa ausencia está presente en la constitución del álter ego. Se puede decir que su esfera de pertenencia o de lo

que le es propio se refleja en la mía de tal modo que incluso la mía ya no puede ser "total", sino que muestra en su interior "vacíos" que no serían lo que son si no estuvieran constituidos a partir de una plenitud, la cual, a su vez, ahora evidencia ser sólo una estructura abstracta.

Esto nos permite finalmente hablar con propiedad de los "yo" como mónadas, que lo son propiamente, en un sentido fenomenológico, sólo cuando se produce la constitución de un mundo intersubjetivo. Desde este punto de vista, el yo se capta también como "el otro del otro". Se pone en evidencia que su esfera solipsista no es auténtica, o, mejor dicho, que sólo constituye un pasaje metodológico necesario a fin de hacer surgir la estructura compleja de la manifestación de la conciencia de los otros (en Husserl nunca se habla de un "otro" único).

Gracias a esta configuración intersubjetiva *dentro* del yo, se puede recuperar ese mundo que la perspectiva naturalista asumía inmediatamente como dado y que en cambio debía dejarse en suspenso e investigarse en sus estructuras constitutivas. La fenomenología no quiere llegar a un mundo distinto del que es, sino sólo a su íntima comprensión como fenómeno. Esto tampoco significa que el mundo tal como es sea elevado a norma o a valor. Se trata de una descripción de las modalidades de su ser fenoménico, y por lo tanto queda abierta en principio la posibilidad de cualquier transformación. Incluso se podría decir que sólo conociéndolo efectivamente se puede transformar el mundo.

3. La interpretación ontológica de Heidegger

El pensamiento de Martin Heidegger[2] se desarrolla en los años en que la fenomenología husserliana se afianza en el nivel general.

[2] De la imponente cantidad de títulos dedicados a Heidegger, en relación con los temas que se tratan en esta sección se pueden citar las siguientes obras: S. Bancalari, *L'altro e l'esserci*, Padua, CEDAM, 1999; G. Berto, *Freud, Heidegger,*

Heidegger trabaja en un contexto teórico en que las obras de Max Scheler ya son ampliamente conocidas, y se encuentra al frente del debate que suscitan los escritos de Karl Jaspers, en particular la *Psicología de las concepciones del mundo* (1919). En su primera obra importante, *Ser y tiempo* (1927), destinada a ejercer una influencia incomparable sobre la filosofía posterior del siglo xx, encontramos una reflexión en la cual ya están presentes todas estas posturas filosóficas, junto a muchas otras. Además, Heidegger elabora una perspectiva por completo autónoma y de profunda originalidad, en la cual la entera problemática de la relación entre el hombre y el mundo, la comunidad humana, el nexo entre conocimiento y existencia, y por último la cuestión del ser se colocan sobre bases radicalmente innovadoras.

Leído durante mucho tiempo como un texto en el cual el problema fundamental lo constituía la dimensión antropológica (que Heidegger retoma bajo la problemática del estatuto ontológico del *Dasein*), *Ser y tiempo* se presenta en primer lugar como una meditación sobre el ser. El *Dasein*, o sea, el hombre en cuanto ese ente al cual se le presenta el problema del ser sobre todo como el problema de su propio ser, es la vía a través de la cual, según Heidegger, se hace posible afrontar un problema clásico de una manera innovadora. De todos modos, en realidad, más allá de polémicas que hoy en día se pueden considerar superadas, puede decirse que en la obra de Heidegger encontramos tanto una reflexión muy articulada sobre el ser humano como también una cuestión filosófica

---

lo spaesamento, Milán, Bompiani, 2000; G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, Milán, Guerini, 1998; F. Cassinari, *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger*, Nápoles, La Città del Sole, 2001; V. Costa, *Esperire e parlare*, Milán, Jaca Book, 2006; F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, París, PUF, 1994; C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere*, Bari, Dedalo, 1984; G. Figal, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, Génova, Il Melangolo, 2007; M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1990; E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Nápoles, Guida, 2002; M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete inattuale dell'epoca presente*, Roma, Bulzoni, 1977; G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Génova, Marietti, 1989.

Nos enfrentamos aquí a un juego complejo de recuperación y de debate crítico de la concepción husserliana de manifestación. Heidegger intenta sustituir la fenomenología trascendental de Husserl por una "hermenéutica" del *Dasein* como explicitación de la estructura de la manifestación del ser a través del conocimiento del *Dasein* mismo, que considera imposible de alcanzar con los medios de la reflexión intelectual, ya que necesita de una aproximación que él llama "existencial", al señalar la exigencia de utilizar instrumentos conceptuales diferentes de las categorías del pensamiento clásico. Las categorías se modelan sobre una malograda distinción entre la realidad propia de los entes distintos del *Dasein* y este último, y llevan por lo tanto a una inevitable pérdida de una adecuada capacidad de comprensión de la diferencia (ontológica) que constituye la especificidad del *Dasein*. Esta consideración conduce a Heidegger a delimitar la hermenéutica fenomenológica (o analítica existencial) en relación con las aproximaciones científicas a la estructura de la realidad humana, como la psicología, la antropología o la biología. En realidad, esas ciencias le deben su posibilidad al hecho de que existe una apertura preliminar de sentido que debemos vincular a la condición ontológica del *Dasein*, pero esa apertura, que permite la institución de la indagación científica, no puede comprenderse con los instrumentos de las ciencias.

Todo esto se refleja en la filosofía, que entiende tradicionalmente al hombre como un *animal racional* o como un hijo de Dios, pero que en ningún caso ha planteado el problema del ser del hombre de la manera adecuada. Para circunscribir esta problemática, Heidegger emprende ahora un trabajo de delineamiento de las estructuras fundamentales en las que se da la existencia, a partir de las modalidades propias de la existencia impropia, u óntica, para poder señalar después las características de la existencia propia, u ontológica. El carácter fundamental de la existencia es su "ser en el mundo", es decir, la relación entre el *Dasein* y la estructura general del sentido, que es temporal e histórica, en la cual las cosas y las acciones se configuran y se hacen posibles.

La relación entre el *Dasein* y el mundo es una estructura originaria que caracteriza la esencia del *Dasein* mismo. No se trata de imaginar, como lo hace a menudo la tradición filosófica, un sujeto individual y aparte que después se vincula a un mundo de objetos externos. La "relación" es parte de la estructura existencial del *Dasein* y por lo tanto Heidegger correctamente señala la estructura de "ser en el mundo" como una característica originaria que en rigor precede tanto al sujeto como al objeto. Pero ser en el mundo no significa una situación espacial. El *Dasein* no está "en" el mundo como la llave en el hueco de la cerradura. El "en" es el vínculo entre el *Dasein* y el mundo, la estructura de doble relación que Husserl ya había ilustrado con el concepto de intencionalidad. Podemos decir, por lo tanto, que en Heidegger se profundiza el significado ontológico de la intencionalidad, que en Husserl se mantiene en un plano fenomenológico.

Las modalidades en que el *Dasein* se relaciona con el mundo son múltiples, pero podemos sintetizarlas como un "cuidado", lo cual no indica un vínculo contemplativo con los entes, sino más bien una relación práctica y afectiva. Esto no significa que el *Dasein* se "preocupe" en el sentido normal del término. Significa en cambio que la relación con las cosas no es nunca neutra, sino que se caracteriza por el halo de un sentido particular. Lo que se encuentra en el mundo circundante *(Umwelt)* está siempre dotado de un significado preliminar con respecto a su determinación conceptual a través de los juicios categoriales, que no encontrarían su posibilidad sin una realidad preliminar ya abierta.

Esto implica que el "mundo" es una estructura del "ser ahí" *(Dasein)* como ser-en-el-mundo, y no ante todo algo objetivo, un "ya allí". Y la modalidad por la cual se "es" en el mundo es la de la utilidad práctica. Para Heidegger debe trastocarse el juicio tradicional según el cual el acceso a los entes queda abierto por el juicio contemplativo (la definición que dice "qué cosa es" determinado objeto). Según Heidegger, el acceso a los entes es sobre todo de naturaleza práctica. Saber qué cosa es un martillo no significa dar una definición, sino saber usarlo. Las cosas están "dis-

ponibles", son "utilizables". Lo que cuenta en este análisis es que esta modalidad de aprehensión de los entes es preliminar y a su vez indica la presencia de una relación general entre *Dasein* y mundo que no es de naturaleza intelectual contemplativa.

Pero el mundo no está compuesto sólo de objetos sino también, y sobre todo, de otros *Dasein*. El problema de la intersubjetividad es otra de esas cuestiones que, según Heidegger, están mal planteadas. No se trata de aclarar cómo un sujeto puede conocer a su propio "otro" porque, así como para las cosas del mundo, también para los vínculos con los otros esas relaciones ya están disponibles desde siempre. Es parte esencial de la definición del *Dasein* el ser *Mitdasein*, es decir, ya desde siempre abierto a las relaciones con los otros *Dasein* que no esperan la conciencia para constituirse.

El mundo no es, por lo tanto, sólo una estructura de relaciones entre objetos, sino también entre sujetos. Y la relación que cada *Dasein* tiene con ellos es la de "cuidar". Como se trata de una relación esencial y primordial que define la esencia del *Dasein*, le permite a Heidegger evitar plantearse el problema de la empatía, ya presentado y criticado por Scheler. Los otros ya están dados en el momento en que uno se interroga acerca de la manera de establecer una relación con ellos. Pero están dados sobre todo a la manera de la generalidad impersonal del "se" (se dice, se hace...).

El hombre, o mejor dicho el *Dasein*, como estructura general ontológica de ese ser que es el hombre, se encuentra por lo tanto existiendo en una condición que es preliminar y que no se puede elegir. Como dice Heidegger, tal estructura es aquella en la cual el *Dasein* se encuentra "arrojado", y constituye una apertura preliminar de posibilidad y de sentido dentro de la cual sólo el *Dasein* puede luego hacer elecciones. Tales elecciones sin embargo estarán siempre condicionadas por las posibilidades concretas disponibles dentro del propio mundo. El *Dasein* puede proyectarse a sí mismo, pero se mantiene fundamentalmente limitado por las condiciones dentro de las cuales tiene lugar ese proyecto. De ahí surge la peculiar caracterización del *Dasein* como "proyecto arrojado", que constituye la figura de lo que Heidegger llama "factici-

dad", o sea, el hecho de que se nace y se vive en determinadas condiciones históricas, pero sobre todo el hecho de que se es mortal y se está condicionado por la propia mortalidad, por lo cual toda posibilidad se enfrenta con (o más bien está secretamente marcada por) esa imposibilidad general que es la muerte.

El hombre posee una dimensión ontológica propia sólo en tanto ésta abarca esa mortalidad propia: pero no está simplemente condicionado por ella y sometido a ella, como los animales, sino que puede asumir tal condición. Este tema, que ya estaba presente en Hegel, y que fue elaborado en detalle por Jaspers, encuentra en Heidegger una original elaboración ulterior, al ser vinculada al sentido del ser (que es lo que Heidegger busca) a través de la temporalidad.

La temporalidad no es una determinación óntica, es decir, empírica, sino sobre todo la condición ontológica propia del *Dasein* como ser distinto a los demás entes. La temporalidad es inherente al *Dasein* pues es el horizonte de sentido que acepta lo dado del mundo como horizonte. Para que una cosa se dé, o sea, para que se manifieste, es necesario que se inscriba en un horizonte de sentido. No existe lo dado absoluto al cual se le agrega un sentido como si fuera una etiqueta. Pero el sentido a su vez puede ser señalado y encontrado (a través del carácter fundamental que posee el *Dasein* como comprensión) sólo en tanto el *Dasein* es un proyecto arrojado, es decir, una estructura de articulación de la propia existencia de acuerdo a direcciones temporales: el futuro, el pasado y el presente. Pero estas dimensiones temporales se distinguen de las propias del sentido común: no se trata de puntos temporales en una línea, sino de dimensiones que permiten el despliegue mismo de la línea (tampoco se puede hablar de una línea, porque pasado, presente y futuro son los tres lo que son porque están en relación entre sí).

El hombre existe como un ser que anticipa constantemente las propias posibilidades, que está proyectado hacia el futuro, recordando el pasado y haciendo converger estas dos dimensiones en su propio ser presente. No hay duda de que, en esta comprensión

del ser del hombre, Heidegger retoma la intuición agustiniana, aunque la reelabora de una manera original (y probablemente en una confrontación crítica con la tradición cristiana de la cual Agustín es un representante fundamental). Es indudable que la temporalidad se le manifiesta al hombre no bajo el signo de la esperanza de una vida sobrenatural (que es más bien una de las formas de ocultamiento, según Heidegger, de la auténtica temporalidad), sino más bien bajo el sello de la radical finitud temporal, que es lo que marca más propiamente la existencia humana. La muerte, por lo tanto, no es un acontecimiento físico, o más bien lo es, pero no se reduce a eso. La muerte le permite al *Dasein* acceder a la verdad de sí mismo, aunque por lo general esa verdad permanece oculta, ya que está vinculada al fenómeno afectivo fundamental que caracteriza la esencia de la condición humana, o sea, a la angustia.

Sólo a través de la angustia se comprende el sentido de desocultamiento de la verdad del *Dasein* a sí mismo. A diferencia de Jaspers, según Heidegger, el hacerse cargo de la propia mortalidad no es una tarea que el hombre elija voluntariamente. La muerte se manifiesta *a pesar* de las intenciones humanas, y no a través de ellas. Pero no se puede huir de la angustia, porque todo intento de evadirla es ya una forma de admitir su poder. La angustia es el tono afectivo fundamental de la existencia humana, el que a fin de cuentas le parece a Heidegger que hace posibles todos los demás. La angustia individualiza al hombre al exponerlo a la propia finitud radical de mortal, y así lo sustrae a la propia existencia cotidiana hecha de adhesiones (o de rechazos, que es la misma modalidad con distinto signo) a lo que se dice en general.

Así como el hombre (o más bien su condición estructural, el *Dasein*) se encuentra habitualmente en el mundo del anonimato y existe así de una manera impersonal y en el fondo inauténtica, al mismo tiempo está expuesto, a través de la angustia, a la experiencia de la comprensión *malgré soi* de su propia condición, que es más originaria que el intento de cancelación que, en el fondo, representa la existencia anónima. Justamente porque es mortal el hombre vive de un modo que, por lo común, lleva al ocultamiento

de la muerte (lo cual es mucho más evidente hoy en día si consideramos la tecnificación y la medicalización de la muerte). Para Heidegger, no se trata entonces de vivir con el pensamiento fijo en el propio fin. Se trata de asumir tal condición como la propia condición ontológica. Por eso Heidegger puede definir a la muerte como la posibilidad de la imposibilidad.

Lo que debe subrayarse, de todos modos, es cómo para Heidegger la temporalidad no constituye una prerrogativa del hombre entre otras, sino su condición, su "cifra" esencial. El tiempo no es un proceso físico. Surge del *Dasein* como "temporalización", es decir, como estructuración de la experiencia según dimensiones, que a su vez no representan datos naturales, sino modalidades existenciales. El tiempo de los relojes, es decir, el tiempo cotidiano de los calendarios y también el de la ciencia, es una modalidad entre otras de gestión de la temporalidad originaria que coindice con el *Dasein*. Heidegger le critica a Bergson el haber querido distinguir el tiempo de la ciencia, es decir, el tiempo "espacializado" de los gráficos y de las ecuaciones, del tiempo de la subjetividad, al hablar de una duración irreductible a las mediciones. Pero esa duración para Heidegger es todavía una forma de incomprensión de la temporalidad ontológica, que es temporalización en tanto es una articulación de la estructura de la existencia sólo en la medida en que depende de la radical finitud de la existencia humana. Y el futuro es la dimensión fundamental para el hombre porque es aquella en la cual "se encuentra" la muerte como futuro nunca presente. Hablar de duración significa entonces recurrir una vez más a una comprensión naturalista de la temporalidad, con el agravante de haber acuñado esa expresión justamente para oponerse a una naturalización del tiempo.

El nexo originario entre la temporalidad y el *Dasein* muestra cómo este último es una relación y no un átomo sustancial. El tiempo es, básicamente, una diferencia, una no identidad, un estar "fuera", o sea, algo siempre diferente de sí mismo. El tiempo es, como ya lo decía Hegel, lo que no es, y no lo que es. Pero esta diferencia y este cambiar continuo hacen que la temporalidad pueda

ser entendida como cifra esencial de la existencia, justamente en tanto es la modalidad en la cual la existencia "se realiza": se existe no en tanto se coincide consigo mismo, sino en cuanto se está siempre más adelante y más atrás del propio momento presente. Más adelante en tanto siempre proyectados hacia el futuro, más atrás en tanto siempre conectados con el propio pasado. No obstante, futuro y pasado no están en lugares distintos, sino que "están" en la articulación unitaria de las tres dimensiones temporales que hacen de la temporalización el sentido de ser del *Dasein*. Es por esto que Heidegger habla de "éxtasis" temporales en el sentido etimológico, como *ek-stasis*, es decir, como lo que está *(stasis)* fuera de sí *(ek)*. Y esta temporalidad estructural del *Dasein* determina también su propia historicidad: es decir, no el hecho (óntico) de que los tiempos cambian, sino la estructura (ontológica) de la existencia humana como intrínsecamente marcada por su propia articulación temporal. Sólo a través de la temporalización del ser (del *Dasein)* se puede efectivamente llegar a la temporalidad del ser entendida en un sentido propio.

La temporalidad del *Dasein (Zeitlichkeit)* y la temporalidad del ser *(Temporalität)* están por cierto vinculadas, y, sin embargo, según el mismo Heidegger, esa relación no está suficientemente elaborada en *Ser y tiempo*. La reflexión posterior de Heidegger se desarrolla así hacia una comprensión del ser distinta, que se aleja cada vez más de la ontología fundamental del *Dasein*. Sin compartir del todo la crítica de Husserl a *Ser y tiempo*, según la cual Heidegger habría perdido de vista el sentido de la fenomenología, recayendo en el antropologismo, se puede observar que Heidegger, por cierto, ha trazado en su obra un recorrido en el cual la figura del hombre, como *Dasein*, es la piedra angular para el acceso al ser. De hecho se puede decir que el desarrollo subsiguiente de la reflexión heideggeriana ha intentado afrontar, con un lenguaje distinto al de la "metafísica" (es decir, un lenguaje todavía fundado en el primado del hombre), la cuestión del ser y de su peculiar "historicidad". El tiempo del ser no coincide con la temporalización del ser-ahí, y sobre todo no puede ser alcanzado a través de

esta última. Se abre la posibilidad de una nueva perspectiva, en la cual la temporalidad del ser es una "historia" *(Seinsgeschichte)* fundada en una noción procesual de la realidad misma, de la cual surge el concepto fundamental de "acontecimiento" *(Ereignis).*

La condición humana es analizada sobre todo en relación a determinadas "épocas", en las cuales se configura una relación con el ser siempre distinta. Tiene una particular importancia, en este sentido, la época moderna como la época de la "imagen del mundo", es decir, de la progresiva adquisición de la capacidad de representar el mundo como un conjunto de acontecimientos regulados por leyes. Para Heidegger esto significa un paso ulterior en un proceso de progresivo olvido del sentido originario del ser, que se esboza en la reflexión de los pensadores presocráticos pero ya en vías de ocultamiento en la filosofía de Platón y de Aristóteles, y que alcanza, con la llegada del pensamiento técnico, su total despliegue. La técnica es la forma que el ser ha tomado en la época actual, en la cual se ha olvidado incluso el olvido de la modalidad originaria de manifestación del ser. Para Heidegger, aquí reside un peligro mortal que encierra, no obstante, la posibilidad de un cambio radical y un nuevo comienzo. Un comienzo en el cual el ser puede ser "dejado ser" y no constreñido dentro de formas que, al querer darle un aspecto, olvidan que todo aspecto es ya una cancelación de lo que "no tiene aspecto" porque es más originario que cualquier forma y que cualquier figura.

4. La fenomenología en Francia: Sartre

La filosofía de Jean-Paul Sartre[3] está profundamente impregnada de fenomenología, e incluso cuando se aleja de la atmósfera teó-

[3] Sobre la obra de Sartre se pueden ver: R. Breeur, *Autour de Sartre,* Grenoble, Millon, 2005; V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie,* Bruselas, Ousia, 2000; G. Farina, *L'alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre,* Roma, Bulzoni, 1998; F. Jeanson, *Sartre,* Milán, Mondadori, 1961; M. Meletti Bertolini, *La conver-*

rica característica de esta forma de pensamiento nunca dejó de mantener una referencia al origen husserliano de sus propias teorías. Sin embargo, como Emmanuel Lévinas, Sartre pronto confrontó y enriqueció el pensamiento de Husserl con el de Heidegger, logrando una síntesis original que se puede considerar como la versión francesa del existencialismo, y que tuvo un profundo impacto en el pensamiento filosófico después de la Segunda Guerra Mundial.

En su primera obra importante, *El ser y la nada* (1943), Sartre se plantea en particular el problema de una "ontología fenomenológica" en la cual el sujeto trascendental queda cargado de significados que no se encuentran en Husserl, pero que al mismo tiempo pueden considerarse como un posible desarrollo de lo que ya estaba presente en la concepción husserliana de la conciencia. Sartre acoge y amplifica la idea (que encontramos sobre todo en las primeras obras de Husserl) de que la conciencia alcanza, gracias a la reducción, un dominio evidente de sí misma y de sus propios contenidos. A partir de este enfoque llega a una filosofía de la conciencia como libertad absoluta, que se contrapone a la realidad "material" en cuanto es responsable de su propia condición. Para definir y sintetizar esta contraposición, Sartre recurre (aunque transformando su significado) a una dupla conceptual de origen hegeliano: la realidad objetiva está constituida por lo que es "en sí" y, por lo tanto, se conserva idéntico a sí mismo, sin tener por sí mismo ninguna capacidad de sentido. Esto se debe a la actividad de otorgamiento de sentido propia del sujeto trascendental, que por ello se define como "para sí", que implica su condición de origen del sentido y sobre todo la de ser consciente de sí.

Desde sus obras de juventud, Sartre radicaliza la concepción husserliana de conciencia intencional aceptando el método de la reducción fenomenológica pero llevándolo a sus extremas conse-

---

sione all'autenticità. Saggio sulla morale di Jean-Paul Sartre, Milán, Angeli, 2000; S. Vassallo, *Sartre et Lacan*, París, Harmattan, 2003 [trad. esp.: *Sartre/Lacan. El verbo ser entre concepto y fantasma*, Buenos Aires, Catálogos, 2006].

cuencias. En ese sentido, critica la idea de un Yo trascendental idéntico, un polo inmanente que permanece el mismo aunque varíen los actos de la conciencia. Ese polo idéntico es para Sartre una ficción, o, mejor dicho, una construcción de la conciencia misma, una sustancialización realizada por la conciencia intencional trascendental, y, por lo tanto, hablando con propiedad, es un objeto. Lo que en cambio no puede ser objetivado es justamente el "hacer" de la conciencia, su naturaleza específica. La objetivación de la conciencia en el concepto de Yo introduce una opacidad y una densidad donde sólo debería haber transparencia. El Yo trascendental constituye entonces para Sartre la muerte de la conciencia.

La conciencia, por lo tanto, es impersonal y "anónima". No puede decir "yo" a menos que se objetive. Pero, por otra parte, la conciencia no realiza esa objetivación al azar. Justamente en cuanto es creación continua (porque es el origen del sentido de la realidad externa, del "en sí"), sin que tal creación se le deba adjudicar al yo, cada yo siente angustia al percibir el hecho de esta incansable creación de existencia, de la cual no es el creador. La configuración de un yo personal es entonces una defensa que pone en práctica la conciencia para ocultarse a sí misma su propia "naturaleza" absolutamente peculiar (porque es irreductible a cualquier naturaleza) de ser transparencia, de no "ser" en realidad nunca nada definido en cuanto es "conciencia de" todas las cosas. Y si se considera esta capacidad de ser origen del sentido (lo cual representa una manera de definir la intencionalidad) como espontaneidad, la conclusión de Sartre es que tal espontaneidad no es, como para el idealismo alemán, el signo del triunfo de la subjetividad, sino el signo de su carencia originaria.

Sartre critica, por lo tanto, la egología husserliana desde un punto de vista opuesto al de Heidegger, quien también había intentado lograr una comprensión no abstracta de aquello que, a sus ojos, representaba siempre un concepto filosófico tradicional. Sartre realiza una operación en muchos aspectos insólita, cuando llega, a través de la radicalización de las características más "cartesianas" de la subjetividad, a una postura en la cual el sujeto

queda por completo desposeído de su soberanía, y justamente en relación con el origen del sentido. Por ello su postura, comparada con la de Husserl, es de una radical fidelidad y al mismo tiempo constituye una infidelidad: la pureza de la conciencia se afirma hasta un punto que Husserl no había alcanzado nunca, y que más bien había ido debilitando al descubrir la importancia de la encarnación del sujeto trascendental, que más tarde profundiza Merleau-Ponty. Sin embargo, incluso en Sartre existe una concepción fenomenológica de la corporeidad digna de tenerse en cuenta.

Sartre parte de una original teoría de las emociones, a las que no distingue (como lo hace James, por ejemplo) de la conciencia, sino que las considera una de las modalidades *específicas* de la conciencia, y de una crítica al psicoanálisis como una doctrina que, a su parecer, trata a la conciencia como una "cosa". La conciencia "es" intrínsecamente emocional, porque la emoción es "irrefleja", es decir, no tiene necesidad de esperar una reflexión que la revele para ser lo que es. La conciencia experimenta al mundo como "emocionante", es decir, caracterizado por aspectos no meramente cognitivos. Se retoma aquí el análisis heideggeriano del sujeto humano como ser "en el mundo", o sea, como desde siempre en contacto con el mundo, y no como separado de él. Y se retoma también, de un modo original, la doctrina husserliana de la intencionalidad.

Las emociones muestran su aspecto esencial cuando el contacto con el mundo las enfrenta a una dificultad insuperable. Entonces la conciencia implementa comportamientos "mágicos" con los cuales intenta cambiar el mundo. Esta perspectiva está en el origen de la distinción que hace Sartre entre percepción e imaginación. Las emociones violentas como también las imágenes fantásticas son modalidades a través de las cuales la conciencia intenta hacer desaparecer el mundo desapareciendo de él. Vinculada a esta postura encontramos también la idea, reafirmada a menudo por Sartre, de que la conciencia adopta actitudes de "mala fe" en relación con la realidad. Esto no significa que la conciencia mienta con lucidez, porque más bien cree realmente en el mundo que

proyecta a través de sus emociones y de su imaginación. El ilusionismo mágico es una de las modalidades arcaicas de la conciencia, que funda la coexistencia intersubjetiva y vuelve a aflorar cada vez que las superestructuras racionales, por cualquier motivo, no logran cumplir con sus funciones.

Estos análisis llevan a colocar en un primer plano el papel de la libertad como rasgo constitutivo de la conciencia, con respecto al cual la corporeidad se considera un condicionamiento. En *El ser y la nada,* Sartre generaliza esta concepción. La oposición entre el "en sí" y el "para sí" encuentra su fundamento en el poder de anular que tiene la conciencia como libertad. Por lo tanto, la conciencia "es" nada, es decir, no "es", si por "ser" entendemos lo que existe, o sea, lo que es dado al modo del "en sí". La conciencia no es un ente entre los demás que se le dan al ser. No obstante, si existiera sólo el ser, sería una totalidad viscosa y sin diferencias. La diferencia está dada justamente por la conciencia. La diferencia es esa "nada" que se interpone entre el "en sí" y el "para sí". No puede ser medida porque no es un ser. Debe entenderse como una "nada" que, no obstante, no es pura negación lógica, y por ello plantea un problema ontológico.

La nada que el sujeto "es", por consiguiente, no tiene una "naturaleza" y, entonces, no puede ser definida en base a la propia esencia, como según Sartre todavía lo hacía Kant. De ahí la afirmación, que Sartre considera típica de toda filosofía existencialista tanto atea como religiosa, del primado de la existencia sobre la esencia. Desde esta perspectiva, la libertad no es la esencia del hombre, sino la condición que hace posible la realización de la propia esencia, es decir, la posibilidad de definirse cada vez de una manera propia. Existe una modalidad afectiva específica del tener conciencia de tener, o mejor dicho de "ser" la propia libertad: la angustia. Además, el ser libertad implica tener siempre y en cualquier caso la responsabilidad de ser lo que se es y de comportarse responsablemente en relación con los demás. A esta responsabilidad no se la rebate con teorías dirigidas a afirmar los condicionamientos (sociales, culturales, económicos o de otro tipo) del hom-

bre, porque tales condicionamientos a su vez pueden tener lugar sólo para el ser que es libre, es decir, que no es una cosa. La libertad puede ser negada sólo a través de su negación en la mala fe. Pero la mala fe no hace sino mostrar mejor aun la condición humana, que según Sartre es la de estar "condenados a la libertad".

Esta noción de condena a la libertad retoma a su manera, pero también transforma profundamente, la noción heideggeriana de *Dasein* como proyecto arrojado. La existencia acontece siempre en una situación determinada. Esa situación no se elige, pero tampoco constituye una prisión sin posibilidades de fuga. Lo que se puede hacer es elegir entre la resignación (que puede cubrirse con razones teóricas que no son sino formas de la mala fe) o asumir la propia situación. Sólo asumir la propia situación representa el comienzo de un proyecto de transformación, que depende siempre de la iniciativa del individuo (postura que Sartre habría corregido en su posterior aproximación al pensamiento marxista realizado en la *Crítica de la razón dialéctica*, 1960).

El "para sí" "es" siempre una negación de toda determinación particular propia (es decir que nunca puede coincidir con lo que de vez en cuando se encuentra como propio, por ejemplo, el color de la piel o la profesión). Esta "carencia de ser" le es connatural, estructural, y como tal inaugura su "deseo". El sujeto desea en tanto le falta algo que, sin embargo, no puede ser colmado por nada particular o determinado. El deseo es, por lo tanto, paradójico porque desea incluso no ser nunca satisfecho (la satisfacción hipotética de ese deseo estructural llevaría a la muerte del sujeto como "carencia"). Los objetos no carecen de nada, sólo el sujeto humano "es" su propio "no ser".

El deseo de ser lleva al sujeto a relacionarse con otros sujetos. Esta relación es un vínculo pero al mismo tiempo también una forma de separación. Y esto es así porque, según Sartre, nosotros estamos (como ya lo dice Heidegger) siempre en una relación originaria con los otros, pero esta relación no es pura copresencia neutra sino, por el contrario, lucha. Una lucha inevitable en tanto la mirada que el otro fija sobre mí me destituye de la condición de

sujeto para transformarme en objeto. De "para sí" me convierto en "en sí" para el otro. A esta transformación no puedo sino responder con una transformación análoga: esa mirada que no es posible indagar, que al mirarme me petrificaba en los comportamientos que tenía cada vez, es ahora petrificada por mí. El sujeto que soy, el sujeto que es el otro están expuestos a la facticidad del tener un cuerpo visible, en el cual no es posible estar pero del cual tampoco es posible huir.

De ahí el sentimiento fundamental que todos experimentamos, según Sartre, cuando nos sentimos observados: la vergüenza. Un tono afectivo más que cognitivo, que testimonia la condición paradójica de la subjetividad. Sartre retomó a su modo el análisis llevado a cabo por Hegel de la lucha por el reconocimiento, imprimiéndole sin embargo un giro que impide cualquier superación dialéctica en vistas a una recomposición superior. No es casual que para Sartre, en páginas que se han hecho célebres, la relación del yo con el otro se defina en las modalidades del sadomasoquismo. El sadismo representa el resultado del deseo sexual, mientras que el masoquismo es la consecuencia del amor como conflicto inevitable entre dos subjetividades, cada una de las cuales debe conservar su libertad pero convertirse también en objeto del amor. La concepción sartreana de la corporeidad, por lo tanto, evidencia el aspecto conflictivo de las relaciones y desemboca en una postura pesimista. A esta postura responde a su manera la reflexión de su amigo Merleau-Ponty, fundador con Sartre de la revista *Les Temps Modernes*.

5. Merleau-Ponty

La reflexión de Maurice Merleau-Ponty[4] constituye fundamentalmente un intento por definir las relaciones entre el hombre y

[4] Sobre la obra de Merleau-Ponty se pueden consultar: R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, Grenoble, Millon, 1991; M. Carbone, *Il sensibile e l'eccedente*, Milán, Guerini, 1996; É. Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans*

el mundo. Quiere una filosofía que enseñe nuevamente a "ver el mundo", y ésta no puede ser sino una filosofía fenomenológica.

La primera obra de Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento* (1942), constituye una crítica de toda forma de saber "objetivante" en el campo psicológico (pero también físico): a la luz de los descubrimientos de la psicología de la forma *(Gestalt)*, demuestra la inadecuación de posturas como la reflexología (Pavlov) o el conductismo. Según Merleau-Ponty tal crítica no debe conducir a la adopción de la postura opuesta, representada por toda forma de idealismo, incluso crítico (tiene en mente sobre todo a los neokantianos franceses). Las nociones de comportamiento y de estructura permiten buscar una "tercera vía" en la cual naturaleza y espíritu no sean considerados por separado sino captados en su unidad.

Aquí descubrimos ya la elaboración de una estrategia que Merleau-Ponty adopta luego en general, que consiste en oponer posturas antinómicas (por ejemplo, el realismo y el idealismo, el objetivismo y el trascendentalismo) para encontrar una raíz filosófica común errónea que tiende a totalizar el propio objeto de investigación en vez de describirlo tal como es. El resultado de esta crítica es la recuperación de un pensamiento en el cual la fenomenología, como análisis descriptivo sin prejuicios, puede señalar el problema común e intentar superarlo buscando una aproximación distinta.

La estructura del comportamiento intenta determinar la *pars destruens* de tal aproximación, aunque no faltan los comienzos de una reflexión constructiva, en particular en el esbozo de una idea de desarrollo dialéctico abierto e indeterminado de las formas del comportamiento. El análisis de la *Fenomenología de la percepción* (1945) constituye sin embargo gran parte de la *pars construens* de

---

l'oeuvre de Merleau-Ponty, París, Vrin, 2006; M. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 1988; P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, Milán, Cortina, 1999; E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Athens, Ohio University Press, 1981; S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milán, Mimesis, 2001.

la postura de Merleau-Ponty, donde las nociones de percepción y de cuerpo viviente *(Leib)*, ya valoradas por Husserl, encuentran una notable elaboración y ampliación teórica.

La noción de comportamiento se examina en detalle en la primera obra, y se la elige por su neutralidad frente a la distinción entre una esfera psíquica y una esfera fisiológica que lleva inevitablemente implícitos presupuestos metafísicos que Merleau-Ponty quiere precisamente evitar. Sin embargo, el comportamiento no debe entenderse de una manera "extrínseca" como en el conductismo de John B. Watson, que niega todo acceso a una "interioridad", en tanto resulta imposible de describir objetivamente. Merleau-Ponty, en cambio, quiere demostrar que los fundamentos teóricos del conductismo (atomismo, fisicalismo) perjudican en principio esa crítica. La noción de comportamiento resulta entonces un instrumento para superar la dicotomía entre *res cogitans* y *res extensa*, para llegar a una postura en la cual estas *res* sean entendidas como las dos caras de una misma estructura ambigua.

Desde la perspectiva del estudio científico del comportamiento no es posible comprender la intencionalidad. Debe ubicársela en un marco de explicaciones causales basado en una interpretación anatómico-fisiológica de la corporalidad. El organismo es considerado como el objeto pasivo de un estudio que se realiza desde una perspectiva extraña y anónima. Queda reducido a sus propiedades físicas, químicas y, en general, a las que pueden ser observadas de manera experimental. Pero el marco experimental mismo, según Merleau-Ponty, es excesivamente restringido. De esto deriva una noción de reflejo ante los estímulos que, en vez de ser un dato primitivo, como lo querría la teoría, es un efecto muy abstracto y tardío de una investigación teórica basada en presupuestos injustificados, como aquella según la cual toda estructura compleja se resuelve en partículas atómicas simples.

El empirismo atomista ingenuo de los científicos es, por lo tanto, la filosofía implícita que la crítica filosófica debe revelar. El organismo presenta propiedades globales que no se dejan reducir a un esquema lineal basado en relaciones simples entre partes

general de naturaleza ontológica. Aquí nos interesa sobre todo reflexionar acerca de la concepción heideggeriana del hombre como ser particular, pero para hacerlo es necesario acompañar al autor en su reflexión preliminar sobre el problema del ser, que se ubica en un marco fenomenológico que es a un tiempo fiel a su origen husserliano y profundamente innovador.

La pregunta acerca del ser no se resuelve ni puede resolverse de una manera directa. Heidegger sostiene que el ser es indefinible y no puede deducirse de conceptos superiores a través de una definición, ni inducirse de conceptos inferiores. Pero la imposibilidad de definir al ser no sólo no cierra su interrogación, sino que, por el contrario, la vuelve necesaria. Desde cierto punto de vista, el ser es lo más común que existe. Cada uno de hecho entiende qué quieren decir frases como "el cielo es azul" o "yo estoy contento". Aquí surge la plurivocalidad del ser y su relación con el lenguaje, que el pensamiento de Heidegger posterior a *Ser y tiempo* seguirá profundizando.

El ser se encuentra en los entes pero no se lo puede reducir a los entes. El ser es siempre el ser de un ente, pero no coincide con ese ente. Específicamente, esta diferencia en la relación surge cuando se considera a ese ente particular que es el hombre, entendido como *Dasein*, es decir, en la acepción heideggeriana, como ese ente a quien le va su ser en su ser.

El "ser ahí" (como se traduce generalmente el término *Dasein*, que en Heidegger tiene un significado casi opuesto al de la tradición léxica alemana, y difiere incluso de la acepción que le da Jaspers) es un ser particular porque se plantea la pregunta acerca de su propio ser, y de esa manera se pregunta también (implícitamente) qué es el ser. El *Dasein* se determina a través de su propia existencia, y se entiende siempre a partir de la existencia como modo particular de ser del hombre (comprendido como categoría ontológica y no como individuo empírico). La existencia del hombre se distingue de la de los otros entes tanto por el hecho de que éstos no existen a la manera del *Dasein* como ente que se plantea el problema del propio ser, como también porque el *Dasein* es ese

ser particular a partir del cual también los otros entes encuentran su propio sentido. Pero este sentido no es una visión abstracta de parte de un sujeto soberano, sino, por el contrario, una relación que el *Dasein* puede instituir porque está siempre en relación con los entes y con el ser.

Correlativamente, el hombre en tanto *Dasein* se enfrenta a la realidad de dos formas distintas, aunque vinculadas entre sí: en primer lugar y sobre todo, como a menudo lo expresa Heidegger, el hombre tiene una relación "existentiva" u óntica con la realidad, es decir, una modalidad empírica propia del sentido común y también de las ciencias. Pero si accede a la comprensión del estatuto particular característico de su propia condición, el hombre accede entonces también a otra modalidad de relación, consigo mismo y con la realidad, llamada "existencial" u ontológica, en la cual la existencia se manifiesta como problema del ser. En otras palabras, ese problema, aunque funda la condición ontológica misma del hombre, se le oculta por lo general al hombre y se revela sólo en situaciones particulares, la más importante de las cuales es la muerte.

Este modo de plantear el nexo entre la condición humana, la mortalidad, el conocimiento y la verdad le permite a Heidegger realizar una compleja revisión del concepto husserliano de fenómeno. Para Heidegger, el fenómeno es lo que se manifiesta en sí mismo; por lo tanto, lo que se revela como verdadero y no como aparente. La fenomenología es el *logos* del fenómeno, es decir, un discurso que saca a la luz la esencia del fenómeno en tanto manifestación. Así, la fenomenología es el trabajo de manifestación de la estructura misma de la manifestación, la cual, justamente, en general no se manifiesta porque lo que "aparece" son más bien las cosas, los entes. Éstos, sin embargo, no aparecerían si no pudiesen inscribirse en una estructura general de posibilidad de las manifestaciones, que es lo que establece la relación peculiar entre el *Dasein* y el ser. En este sentido, Heidegger puede decir que el ser y los entes se dan porque existe un ente particular que permite la manifestación. Pero esto no significa que el *Dasein* sea la causa o el origen de la manifestación.

simples. Más bien la estructura global ejerce notables acciones de predeterminación de las reacciones mismas. El marco teórico debe lograr anexar una perspectiva ciclomórfica, que tiene también aspectos temporales peculiares, en los cuales el estímulo y la reacción no están en una relación directa sino que se complican recíprocamente.

La noción de forma que introduce la psicología de la Gestalt es capaz de dar cuenta de las estructuras que se revelan en este análisis. La crítica que le hace Merleau-Ponty a la psicología de la Gestalt es la de haber traicionado sus propios descubrimientos adoptando una concepción general de tipo reduccionista que no está a la altura de los fenómenos estudiados. Las formas se pueden clasificar según una sucesión progresiva en la cual las más simples son las que están más vinculadas al propio ambiente, mientras las más complejas son las que alcanzan un mayor grado de independencia del mismo.

Merleau-Ponty distingue tres grados fundamentales, advirtiendo no obstante que el pasaje de uno a otro es continuo y no discontinuo: las formas sincréticas, las "amovibles" y las simbólicas. En ninguna de ellas existe un condicionamiento puro, sino que, en el progreso hacia lo alto, lo que siempre se realiza mejor es la capacidad de aislarse propia del organismo, es decir, de asumir una estructura relativamente estable y autónoma con respecto a las propias interacciones, y así también ser capaz de modificarlas. Por lo tanto, la forma "superior" es la que, aunque inmersa en la naturaleza, logra darse una estructura de identidad, y paralelamente estructurar un mundo estable hecho de relaciones determinadas y (relativamente) predeterminables.

La idea holística de que la realidad es una totalidad estructurada cuyas partes no son átomos sin relación entre sí sino efectos de relaciones se conjuga con una concepción de la complejidad que se manifiesta en términos de una mayor libertad. El ser humano es el "más libre", pero goza de una libertad que no se concibe en contraposición con la naturaleza, sino que surge de una naturaleza que ya contiene en sí distintas formas de libertad. Por

eso Merleau-Ponty habla de una "dialéctica" de las formas, en la cual el aumento del grado de libertad y de complejidad de los organismos se realiza dentro de la naturaleza misma que, no obstante, no constituye ni su "principio" *(arkhé)* ni su fin *(telos).*

En los años sucesivos, Merleau-Ponty desarrolla esta concepción en sus lecciones sobre el concepto de naturaleza, en las cuales encontramos una generalización ontológica de esta misma perspectiva. Materia, vida y espíritu no aparecen como tres reinos separados, sino como tres aspectos de una realidad más general que, sin llevar a una indistinción metafísica genérica de los planos, tampoco puede entenderse de una manera estática. En el análisis de la estructura del comportamiento humano esto resulta particularmente claro si se estudia la conciencia perceptiva, que evidencia poseer características que ya están presentes en los órdenes "inferiores", pero profundamente transformadas al residir en una forma de comportamiento que asume esas características y las reelabora de una manera radical. La base, que por lo general pasa inadvertida pero que es fundamental para comprender el comportamiento humano, está dada por la corporeidad, que no es mera cosidad sino, por el contrario, verdadera subjetividad, aunque no etérea ni "espiritual".

A la luz de este análisis se puede reconsiderar a fondo el tema de la relación entre alma y cuerpo. Ya no es ni necesario ni lícito partir de su separación y contraposición para encontrar después el punto de contacto. Se trata más bien de comprender su relación dialéctica, por la cual una manifestación de uno es un aspecto de la otra.

Esto significa que el cuerpo no es una cosa, pero también que el alma no es un espectro desencarnado. La conciencia es inherente al organismo humano no como su propiedad sino como su esencia. No obstante, una conciencia en la cual la separación de la "materia" es aparente es en realidad ilusoria.

Se trata entonces de llegar a concebir esta estructura única en la que conviven dos aspectos que tienden a asumir una consistencia autónoma sin poseerla realmente. Se trata de entender cómo la

conciencia llega a separarse del cuerpo "reificándolo" y, de ese modo, en realidad "reificándose" también a sí misma bajo la forma de espíritu, y dando lugar así a las posturas opuestas del realismo y del idealismo.

La aproximación de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* consiste en leer el pensamiento de Husserl a la luz de los análisis de Heidegger para llegar a una síntesis que permita la superación de las contraposiciones entre las dos versiones de la fenomenología. Una diferencia entre Merleau-Ponty y Husserl aparece ya en el prólogo a la obra, en el cual el primero expone su punto de vista sobre el tema de la reducción, que para él no puede nunca ser completa, aunque esto no significa que la considere inútil o equivocada; más bien piensa que es esencial para cualquier aproximación fenomenológica. La postura de Merleau-Ponty acerca de la fenomenología en general y de la reducción en particular está orientada por su crítica a los residuos "idealistas" en el pensamiento de Husserl, y por la neta afirmación de la "corporeidad" del sujeto trascendental. Toda la *Fenomenología de la percepción* está consagrada a definir las estructuras propias de esta subjetividad corpórea.

En esta obra se estudia sobre todo la cuestión de la naturaleza propia del cuerpo, luego la del mundo percibido, y por último, se realiza una síntesis de las dos definiendo su correlación como constitutiva del verdadero plano fundamental de la concepción fenomenológica. Los análisis de Merleau-Ponty se efectúan con la convicción de que la fenomenología trascendental no puede ignorar la facticidad de la subjetividad humana y, por lo tanto, si por una parte se confirma la perspectiva eidética y trascendental, por la otra esta perspectiva asume un significado existencial al ser considerada a la luz de la noción de cuerpo vivido *(Leib).*

La investigación acerca de la subjetividad trascendental se convierte pues, en Merleau-Ponty, en el análisis de un "campo de presencia" en el cual el polo subjetivo corpóreo y el polo del mundo percibido son consecuencias de su correlación, y esta última a su vez está marcada por la temporalidad, por la finitud,

por la espacialidad existencial, por la sexualidad y por el lenguaje como encarnación del sentido.

El efecto de la reducción es el de convertir al mundo en extraño y paradójico y de producir estupor frente a él. Este estupor, al que ya se había referido Eugen Fink, asistente de Husserl, no es sólo el *thaumazein* griego sino también, en cierta medida, el moderno *unheimlich,* es decir, lo que parece obvio y habitual contiene en sí lo inesperado y perturbador. Esto implica, desde el punto de vista del método fenomenológico, que esencia y existencia no están separadas sino siempre interrelacionadas la una con la otra, y que su separación debe reconocerse como una consecuencia del lenguaje, que hace "precipitar", según una metáfora química, lo que en cambio es fluido y fluye.

También la noción de intencionalidad es revisada y ampliada. Para Merleau-Ponty el verdadero descubrimiento de Husserl no es tanto la noción de "intencionalidad por sí misma", que no sólo Brentano sino también Kant ya habían definido, sino más bien la distinción entre una intencionalidad explícita y una intencionalidad virtual propia de una subjetividad corpórea ya desde siempre implicada en ese mundo que ella misma lleva a su manifestación.

A partir de estas tesis generales, que expone en el prefacio, Merleau-Ponty prosigue con la crítica de las concepciones clásicas de la experiencia perceptual: tanto las de cuño empirista y atomista como las de origen idealista, espiritualista, racionalista y también neocriticista en la medida en que (en particular en los medios franceses, pero no únicamente) va cobrando fuerza una postura antinaturalista que lleva a separar al sujeto del mundo. Incluso se critica la filosofía de la Gestalt (que también brinda medios para desquiciar el marco categorial homogéneo del empirismo y del idealismo para una comprensión de la experiencia perceptual como proceso de formación espontáneo), y se la critica desde una perspectiva fenomenológica a causa de sus residuos "metafísicos" de naturaleza causal. El pensamiento causal no puede resistir la crítica fenomenológica de la noción de experiencia, que saca a la luz los nexos de implicaciones recíprocas y de motivaciones intrínsecas a todo nivel de la producción de sentido.

Se nos revela de este modo el papel verdaderamente estratégico de la noción de campo fenoménico, en el cual toda determinación de un aspecto subjetivo y objetivo constituye un efecto derivado y no un dato originario. Este campo fenoménico está determinado por el hecho de que la experiencia la efectúa un sujeto corpóreo, no una subjetividad independiente. El sujeto corpóreo es inherente al campo fenoménico, de modo que tenemos propiamente una estructura relacional.

Esto implica que el cuerpo subjetivo, o *Leib*, tiene propiedades que no son las del pensamiento objetivante: tiene su propia espacialidad, su propia motricidad, un componente sexual que no es extrínseco sino intrínseco, sin llegar al pansexualismo psicoanalítico (postura atenuada además por Merleau-Ponty a través de un profundo análisis de los textos de Freud). Pero en particular, y es ésta quizás la postura más original de Merleau-Ponty con respecto a Husserl y también al Heidegger de *Ser y tiempo*, el cuerpo está ligado de una manera no mediada al lenguaje, que a su vez no es la expresión extrínseca de un pensamiento ya hecho, sino su encarnación, y como tal le impone al pensamiento mismo una estructura, un condicionamiento y una finitud que le quitan esa libertad total que por lo general el racionalismo le asigna a la razón, como también el espiritualismo y el idealismo. A propósito de estas conclusiones, es central la idea de "expresión", que para Merleau-Ponty constituye el nexo entre corporeidad y lenguaje. La expresión es la característica general de la subjetividad corpórea, que se actúa en los gestos, en la capacidad que tiene el cuerpo de "significar", por ejemplo, con sus síntomas, de actuar un simbolismo encarnado, y también en el lenguaje como un gesto particular.

Estas posturas quedan, a un tiempo, delineadas de manera sistemática y en la necesidad de investigaciones ulteriores. El problema del lenguaje demuestra ser más vasto de lo que Merleau-Ponty esboza aquí, y la prueba está en la continua y compleja reflexión que le dedica a este problema en obras posteriores. Se trata del aspecto más delicado de su pensamiento, en cuanto el lenguaje es, por una parte, un aspecto de la subjetividad encarnada;

pero, por otra, también constituye lo que "abre" la subjetividad a un mundo que ya no está determinado de manera esencial por la estructura del campo perceptivo. El lenguaje lleva al interior de ese campo una estructura de ausencia y de latencia que, sin poder ser retomada en los términos tradicionales de un pensamiento desencarnado, posee características peculiares que una teoría de la corporeidad debe indagar en su especificidad, sin ejercer a su vez una mutilación reduccionista de ese campo de fenómenos.

Además, el lenguaje está vinculado al tema de la relación entre el yo y el otro, porque a través del habla el otro se manifiesta como otro, si bien al mismo tiempo su alteridad queda atenuada por una comunidad lingüística entre los sujetos. La conexión entre el lenguaje y la alteridad, no obstante, no se agota en las observaciones de *Fenomenología de la percepción* y requiere una profundización ulterior. Esta compleja temática lleva a Merleau-Ponty a generalizar la noción de subjetividad encarnada y de nexo estructural cuerpo-mundo en otra más radical, la de "carne", que es el elemento primordial del cual surge una carne del sujeto y una carne del mundo. Este análisis lo desarrolla en su obra póstuma, *Lo visible y lo invisible* (1964), y también en algunos ensayos de su volumen *Signos* (1960).

El concepto de carne permite también integrar los fenómenos del deseo y de la sexualidad en el interior de la experiencia corporal de una manera más profunda que en sus primeras obras, donde la perspectiva psicoanalítica funcionaba de una forma positiva contra la tradicional expulsión de la afectividad de los análisis filosóficos de la subjetividad, aunque, hasta cierto punto, quedaban neutralizadas sus características más subversivas vinculadas a la sexualidad.

Lo inacabado de la reflexión de Merleau-Ponty debido a su muerte imprevista y prematura no permite determinar de una manera definitiva los límites y el alcance de su pensamiento, que es aún fuente de inspiración para cualquier investigación fenomenológica sobre la subjetividad en su corporeidad en un sentido general.

VII. FILOSOFÍA ANALÍTICA, CIENCIAS COGNITIVAS, NEUROFILOSOFÍA

1. La filosofía analítica clásica

Gottlob Frege realiza una operación destinada a transformar profundamente el estilo de la reflexión de toda una tradición filosófica. Se lo reconoce como fundador de la tradición filosófica analítica.[1] Se ocupa de los problemas filosóficos fundamentalmente a través de un análisis del lenguaje, cuyo objetivo es liberar al hombre de los problemas que se plantean tradicionalmente en la filosofía por medio de una evaluación crítica de las formas lingüísticas.

La solución propuesta por autores como Frege y Russell no es la única que existe en la tradición filosófica analítica. Está acompañada por otra, menos restrictiva. Frege, Russell y toda una serie de autores que trabajaron en la primera fase de este movimiento del pensamiento consideran que los problemas planteados por las

[1] Acerca de los temas considerados a lo largo de este capítulo, véanse S. Nannini, *L'anima e il corpo,* Roma y Bari, Laterza, 2002 (un texto al cual este capítulo le debe mucho); M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identitá personale e scienza della mente,* Milán, Cortina, 1998; S. Moravia, *L'enigma della mente,* Roma y Bari, Laterza, 1986; A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente,* Roma y Bari, Laterza, 2003. En particular sobre Frege, véanse M. Dummett, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege,* Génova, Marietti, 1983, y C. Penco, *Vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica,* Milán, Angeli, 1994. Acerca de Russell, véanse M. Di Francesco, *Introduzione a Russell,* Roma y Bari, Laterza, 1990, y R. J. Clack, *Bertrand Russell's Philosophy of Language,* Den Haag, M. Nijhoff, 1969. Acerca de Wittgenstein, véanse C. Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind,* Cambridge (MA), MIT Press, 1991; L. Perissinotto, *Wittgenstein. Una guida,* Milán, Feltrinelli, 2008; E. Carli, *Mente e azione,* Padua, Il Poligrafo, 2003; G. Piana, *Interpretazione del "Tractatus" di Wittgenstein,* Milán, Guerini, 1994; D. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language,* Oxford, Oxford University Press, 1995.

formulaciones lingüísticas de las cuestiones filosóficas deben ser resueltos a través de una reformulación en un lenguaje riguroso, un cálculo lógico que excluya el error.

Junto a esta clase de aproximación encontramos otra, más atenta a las modalidades en las que funciona el lenguaje ordinario, y por lo tanto más abierta a este tipo de lenguaje cuyos contextos y modalidades operativas se analizan, no a fin de enmendarlos, sino de obtener información y extrapolar regularidades no asimilables a leyes de tipo científico.

Un autor como Wittgenstein puede ser incluido en ambos grupos, pues sus primeras obras (sobre todo en el *Tractatus logico-philosophicus,* sumamente influyente) pueden ser consideradas ejemplos de la primera aproximación; sus escritos posteriores, de publicación póstuma, remiten más bien al segundo grupo. La postura de Wittgenstein puede tratarse también de una manera independiente, por la presencia en ella de temas comunes a ambos grupos.

La obra de Frege es importante también porque este autor, de formación matemática, desarrolló un cálculo lógico destinado, en principio, a construir enunciados libres de ambigüedad y, por lo tanto, exentos de esos malentendidos que, a su parecer, están en el origen de los problemas y de las pseudosoluciones filosóficas. Su postura consiste en distinguir entre los distintos "sentidos" posibles de un término y su significado único, determinado de una manera unívoca. El planeta Venus es uno sólo, pero los antiguos lo llamaban "estrella matutina" o "estrella vespertina" según el momento en que se lo observaba. Según Frege, es lícito "connotar" un objeto, o sea, referirse lingüísticamente a él de muchas formas distintas (Napoleón es tanto el "vencedor de Jena" como el "derrotado de Waterloo"), pero el objeto mismo es denotado unívocamente por una sola determinación. Se trata, en consecuencia, de construir un lenguaje puramente denotativo capaz de eliminar las ambigüedades del lenguaje común, de modo de construir un cálculo lógico capaz de producir enunciados indudablemente verdaderos.

Bertrand Russell retoma (y enmienda) la posición de Frege. Él es el autor, junto con Alfred N. Whitehead, de *Los principios de la*

matemática (1910-1913), una obra consagrada a superar la grave crisis en la búsqueda de los fundamentos de las matemáticas que se abrió con el descubrimiento de la paradoja lógica del concepto de clase. Este descubrimiento llevó a Russell y a Whitehead a introducir una compleja teoría de los tipos a fin de evitar trabajar en matemáticas con clases autoinclusivas, que son lógicamente inmanejables porque es imposible decidir si existe o no una clase de ese tipo.

Russell introduce la metodología lógica y lingüística también en el campo de la investigación de los fenómenos mentales. En 1921, escribe una obra titulada *Análisis del espíritu*, que continúa otros trabajos consagrados al análisis de conceptos fundamentales de la filosofía y de la ciencia, como la realidad externa (*Conocimiento del mundo exterior*, 1914). En esta obra, Russell confronta la postura cada vez más materialista de la psicología con la actitud cada vez más operacional y menos materialista asumida por la física, sobre todo después de la publicación de las concepciones relativistas. Esta brecha, aparente y paradójica según Russell, se puede superar abandonando la distinción entre lo físico y lo mental y (haciendo propia una sugerencia de James) tratándolos más bien como ejemplos distintos de un género único y neutral, los "particulares" de los cuales derivan por distintas construcciones experienciales tanto lo que se llama comúnmente mental como lo que se llama físico.

Russell intenta construir un monismo empírico neutral, capaz de evitar tanto sus derivaciones idealistas como las realistas. Se pone el acento en la experiencia como origen y campo donde tienen lugar las sensaciones, las percepciones y los recuerdos con los cuales se construyen los objetos (tanto físicos como psíquicos). En este campo de la experiencia no se dan sólo mesas y sillas, sino también personas. Según Russell, desde esta perspectiva es posible evitar el dualismo entre mentes y cuerpos (lo mental y lo físico), ya que constituyen distintas formas de configurar el mismo material empírico originariamente neutro y, por lo tanto, ontológicamente configurado de una determinada manera.

Además, Russell admite que no se puede afirmar con certeza que las mentes interactúan con los cuerpos e influyen en ellos porque mientras el reino físico parece ser un espacio cerrado a las interferencias externas, el reino mental, por el contrario, parece abierto a la influencia del físico. Russell oscila, pues, entre una tendencia al monismo ontológico (de base materialista) como hipótesis "más probable" acerca de la realidad y un dualismo metodológico orientado a preservar la especificidad del reino mental en relación con el físico.

Mientras Russell intenta mantenerse dentro del alvéolo de la perspectiva neutral indicada por James, el debate en el ámbito anglosajón se articula entre los exponentes más inclinados a nuevas formas de dualismo entre la mente y el cuerpo (como Charlie D. Broad, que considera lo mental como un emergente de lo físico aunque no reductible a él) y la perspectiva conductista, que también Russell había juzgado de un modo positivo y que se difunde entre los exponentes del así llamado Círculo de Viena.

Estos últimos, influidos no sólo por las obras de Russell y de Frege sino también por las de Wittgenstein, publican, en 1929, un manifiesto que apunta a "una concepción científica del mundo", en el cual proclaman la necesidad de adoptar un principio de verificación que debe utilizarse universalmente para poder considerar el mundo y la realidad en general según parámetros auténticamente científicos. La posibilidad, indicada por la escuela psicológica conductista, de reducir los estados mentales a comportamientos observables es acorde, según estos autores, a tal principio de verificación, pues permite evitar cualquier referencia a experiencias "interiores" no verificables.

La primera fase de la vida de este complejo movimiento teórico, cuyos protagonistas fueron intelectuales como Rudolf Carnap, Hans Hahn, Otto Neurath, Herbert Feigl y Carl Gustav Hempel, se basa en el intento de reducir toda cuestión relacionada con la realidad a una aproximación "fisicalista", o sea, basada en el método propio de las ciencias físicas, a su vez interpretadas en clave materialista. Concebida en un ámbito que se proponía unifi-

car las ciencias en una enciclopedia unitaria del saber, la psicología que auspicia este grupo de pensadores se presenta bajo el aspecto de un conductismo lógico. Se distingue del conductismo psicológico de autores como Watson por el hecho de que no cancela las referencias al plano mental, sino que intenta reconducir lo mental a lo físico. En otras palabras, hablar en términos de entes mentales es, desde este punto de vista, una forma complicada y lingüísticamente poco rigurosa de hacer referencia a acontecimientos que en cambio pueden ser configurados rigurosamente en términos fisicalistas, refiriéndose sólo a los comportamientos observables. Éste es al menos el principio guía que se inspira en la idea de unidad de las ciencias propuesta por el grupo.

El hecho de referir los estados mentales a los físicos no implica una conexión directa entre la mente y el cerebro, es decir, una reducción de lo mental a lo cerebral. Sin embargo, lo mental no tiene un rango autónomo, porque el ideal reduccionista de estos autores implica que para cada determinación "psicológica" (juzgar, expresar emociones, y así sucesivamente) se debe encontrar una traducción en términos de objetos o de estados físicos y leyes matematizadas. Esto significa que debe ser posible, en principio, referir todo acontecimiento "psicológico" observado a un ente que se encuentra exclusivamente en el plano de la percepción externa o de la generalización empírica. Esta postura implica que no se puede distinguir realmente el estado cerebral del comportamiento, que es el efecto de ese estado. La reducción de los entes psíquicos a acontecimientos físicos *o bien* a comportamientos no es, en efecto, lo mismo, a menos que no se pueda demostrar su equivalencia. Pero desde el punto de vista de una ciencia psicológica, aunque sea de carácter reduccionista, es necesario sobre todo aclarar esta relación, si es que existe.

Podemos atribuirle la fundamental identificación de los estados cerebrales y de los comportamientos observables a las obras tempranas de Rudolf Carnap, que suscitaron tomas de posición críticas para evitar (como en el caso de Ryle) cualquier referencia a un plano fisiológico cerebral y concentrarse en cambio en el plano

de la conducta. Por otra parte, en contraposición a Ryle, pero apuntando a una distinción mejor elaborada entre estados cerebrales y conductas, Carnap volvió a insistir, en la década de 1950, en el "primado" de lo cerebral sobre el comportamiento. El primero representa el ámbito de la causalidad en relación con el cual el segundo no constituye sino una consecuencia. Pero mientras tanto se adquiere la conciencia de la necesidad de distinguir entre los dos planos.

La "filosofía de la mente" que se desprende de la obra de Ludwig Wittgenstein nos presenta un planteo por completo distinto. Aunque su *Tractatus logico-philosophicus* (1921) ejercerá una notable influencia en el Círculo de Viena, en realidad Wittgenstein no mantuvo con el grupo relaciones siempre fáciles, en parte a causa de un distinto enfoque filosófico de fondo. La obra de Wittgenstein se divide por lo general en dos períodos, si bien en realidad existe entre ambos una continuidad: la primera fase, representada por el *Tractatus*, se basa en la idea de un primado del lenguaje lógico sobre el lenguaje común; en la segunda, por el contrario, Wittgenstein le presta más atención al lenguaje común, a su forma peculiar de funcionamiento (los llamados "juegos lingüísticos", noción que está en la base de la filosofía analítica del lenguaje ordinario), a su idiosincrasia, y así evita una perspectiva reduccionista a favor de una aproximación pluralista abierta.

Wittgenstein siempre evidenció un gran interés hacia el problema de la mente y de la subjetividad, desde el momento en que, ya en el *Tractatus*, define al sujeto como el "límite" del mundo, y por lo tanto como algo que no es interior al mundo (como un objeto del mundo mismo), aunque tampoco algo totalmente exterior o extraño a él. Esta noción del sujeto como "límite" es de origen kantiano, pero es desarrollada en un sentido por completo original. En las obras que podemos atribuirle a la segunda fase de su pensamiento encontramos frecuentes reflexiones dedicadas a la filosofía de la psicología, al psicoanálisis y a la antropología. El rasgo común a todas estas reflexiones reside en la crítica y en el rechazo de la idea de un lenguaje privado, y por lo tanto de una

posesión particular, de parte del sujeto, de una verdad propia, interior, inaccesible al mundo exterior.

La perspectiva de Wittgenstein, desde este punto de vista, no difiere radicalmente de su posición en el *Tractatus*. Los estados "mentales" son referidos a actitudes lingüísticas, que siguen reglas (aunque no formalizables rigurosamente, sino, por el contrario, obedientes a las distintas formas de vida de las cuales surgen). Un estado interior siempre es, en realidad, una descripción lingüística que se atiene a una "gramática" (término técnico del vocabulario filosófico de Wittgenstein), es decir, a un conjunto no explícito de posibilidades e imposibilidades. Fundamentalmente, para Wittgenstein, cada uno de los denominados estados internos debe ser referido a su expresión lingüística. La negación de la idea de un lenguaje privado representa una crítica hacia quienes creen que el lenguaje expresa un pensamiento independiente y que precede al lenguaje mismo. Por el contrario, es justamente a través del lenguaje que se "tienen" estados internos, y por lo tanto no se puede ni se debe pensar en la existencia de un "yo" como el origen de los propios estados. Desde este punto de vista, o sea, a través de un análisis llevado a cabo desde una perspectiva distinta, no se puede sino constatar que existe una continuidad profunda en el pensamiento de Wittgenstein desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones filosóficas* (publicado póstumamente en 1953).

La cuestión fundamental (que Wittgenstein en parte hereda de las discusiones acerca del psicologismo de fines del siglo XIX y principios del siglo XX) consiste en la comprensión de la relación entre lógica y psicología. Wittgenstein rechaza categóricamente que la comprensión del significado consista en la determinación de los procesos psíquicos que intervienen en cada caso determinado. Desde este punto de vista coincide tanto con Frege como con Husserl en distinguir claramente el significado lógico de una proposición de los acontecimientos psíquicos que acompañan su aprehensión empírica.

Aquí se presenta el problema ulterior de distinguir entre dos acepciones de la noción de acontecimiento psíquico: por una

parte, se lo puede entender como mental; por la otra, como cerebral. Wittgenstein refiere fundamentalmente su comprensión a la lógica, en su primera fase, y a la gramática (y a la "pragmática", en el sentido de que comprender es hacer), en la segunda. Queda abierto así el problema de saber si, de ese modo, no permanece sin resolver la vertiente del "sujeto" (en su sentido amplio) de la comprensión. Esa vertiente puede entenderse desde una perspectiva "mentalista" o "materialista", según se propenda a entender la comprensión y el sujeto que comprende como idéntico o distinto de un cerebro. Esta doble posibilidad representa la encrucijada que se le abre a la reflexión filosófica acerca del problema de la mente en el ámbito analítico.

En lo que concierne a Wittgenstein, podemos decir que rechaza el reduccionismo materialista sin adherir por ello al dualismo cartesiano de alma y cuerpo. Prefiere convertir el problema en una cuestión de reglas lingüísticas, de comprensión del lenguaje –que no obstante deja abierta la cuestión de la *motivación*– en lugar de expresarse en términos mentalistas o materialistas, es decir, para usar una expresión del mismo Wittgenstein, en lugar de seguir más bien una gramática que otra. Esta postura requiere aún el reconocimiento de los estados internos no cognitivos, como el dolor, la alegría y otros. Wittgenstein tiende a poner el foco de la atención, también en este caso, en las reglas lingüísticas que gobiernan la expresión de esos estados. Su análisis prescinde sin embargo del punto de vista "en primera persona", que resulta menos conciliable con la estrategia de redescripción de los estados dentro de enunciados lingüísticos y de sus correspondientes gramáticas. Si bien es cierto que un dolor es comprensible para los demás sólo si sale del dominio de lo inefable para ser comunicable a través de un lenguaje (y aquí el término tiene valencias muy amplias, que no pueden en absoluto reducirse a las concepciones lógicas del significado y de la verdad de las proposiciones), ya que de lo contrario se le debería dar un nombre a cada dolor en particular (con el resultado de no permitir comunicación alguna), también es cierto que de este modo el "particular" es reconducido al universal y de

esa manera se pierde como particular. "Mi" dolor existe en cambio de un modo obstinado y resistente a su disolución lingüística.

En definitiva, para Wittgenstein el problema no reside tanto en adherir a una perspectiva en particular (materialista o mentalista, por ejemplo) como en llevar a cabo una investigación preventiva de los presupuestos lingüísticos adoptados de modo ingenuo y acrítico que condicionan las elecciones teóricas que deberían estar libres de todo presupuesto. Esta indagación en torno de los presupuestos "gramaticales" de las concepciones filosóficas y científicas representa un elemento que desarrolla de manera coherente y original cuestiones ya esbozadas en el *Tractatus*. Se trata, sobre todo, de buscar los presupuestos teóricos, las condiciones a partir de las cuales proyectar una investigación y prever los resultados. En cuanto tal, encontramos ecos de esta aproximación de Wittgenstein en el proceso husserliano de reducción. No obstante permanece incompleto, en definitiva, el análisis de la "gramática del yo", o sea, la cuestión de la descripción en primera persona, que también podría considerarse a partir de una perspectiva metacrítica (aunque Wittgenstein se opuso de una manera explícita a la noción de metalenguaje).

Encontramos una fuerte consonancia con las tesis del segundo Wittgenstein en la obra del filósofo inglés Gilbert Ryle,[2] que publicó *El concepto de lo mental* en 1949, cuatro años antes de la publicación (póstuma) de las *Investigaciones filosóficas*, aunque Ryle ya conocía desde hacía tiempo las tesis de Wittgenstein, por lo que podemos pensar en una influencia recíproca. En la filosofía analítica del lenguaje ordinario, típica de las universidades inglesas de Oxford y de Cambridge (Oxbridge, como se suele decir en broma), se afirma de lleno, con estas obras, la problemática relacionada con la filosofía de la mente.

Ryle comparte la tesis general de Wittgenstein según la cual el lenguaje no expresa lo que está en la interioridad, sino lo que se

[2] Sobre Ryle, además de los volúmenes mencionados en la nota previa, véase S. Nannini, *Cause e ragioni*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

puede básicamente verificar contemplando los comportamientos observables de las personas. Desde este punto de vista, existe un primado de la intersubjetividad por sobre la interioridad. Uno habla de sí mismo sólo cuando aprendió de los demás a entender qué son los pensamientos, las emociones y los estados de ánimo. Sin embargo, para Ryle la crítica de la introspección, y por lo tanto de la separación entre interioridad y exterioridad, debe llevarse a cabo sin caer en el extremo opuesto de un conductismo materialista y mecanicista. El error teórico de los conductistas consiste, según Ryle, en no ver en el cuerpo (única base observable) más que a una máquina, lo cual inevitablemente implica (como les sucede a algunos exponentes de esta escuela) tener luego que volver a introducir a la mente en los términos de una "segunda naturaleza".

Lo que se vuelve a considerar, por lo tanto, es el cuerpo, que es comprendido según una concepción adecuada a su especificidad. El cuerpo viviente es la base para la comprensión de un comportamiento inteligente, ya que es una corporeidad distinta de la de la materia inerte. Ryle vuelve a descubrir, de este modo (aunque de una manera independiente), esa conexión entre comportamiento y cuerpo vivido planteada por Merleau-Ponty antes de la Segunda Guerra Mundial. Esto no impidió que Ryle recibiera críticas desde distintos lugares por haberle concedido demasiado al conductismo. Incluso se habló en su caso de un conductismo lógico o filosófico, distinguiéndolo así del psicológico de la escuela de Watson. Son críticas que parecen tener escaso fundamento, si se considera el estrecho vínculo entre los análisis de Ryle y los de Wittgenstein, pero pueden encontrar al menos un punto de apoyo en el común rechazo al análisis en primera persona.

También Ryle, como Wittgenstein, intenta sobre todo llevar a cabo una crítica "terapéutica" en relación con determinados mitos filosóficos (como el de la mente interna), generados por una concepción de la filosofía vinculada al lenguaje, más que proponer una versión propia que de forma inevitable reproduciría, en primer lugar, justamente esa perspectiva "mitológica", o sea ingenua, en relación con la problemática vinculada a la subjetividad. Desde esta

perspectiva, Ryle critica toda aproximación dualista, representada en la figura simbólica de Descartes y caracterizada como la doctrina del "fantasma en la máquina" *(ghost in the machine).* En la reconstrucción de Ryle, Descartes es más la figura arquetípica de una cierta concepción filosófica general que un autor estudiado en los detalles de su doctrina. Se lo identifica con la tesis de que todo ser humano tiene sobre todo una relación privilegiada y cierta con la propia interioridad y el propio yo, relación que al mismo tiempo excluye la posibilidad de tener contactos reales con los demás.

Para Ryle, la consecuencia inevitable de esta postura es el solipsismo, es decir, la imposibilidad de tener contacto con el exterior y un conocimiento de las demás personas. Esto no deriva de una experiencia real y concreta, sino de una doctrina metafísica, por la cual, según Descartes, todos los cuerpos son máquinas, incluso el cuerpo humano, que sin embargo está habitado por una mente libre e independiente, pero por completo extraña a la materia con la cual no obstante está en relación. Según Ryle, el origen del problema inherente a la concepción de Descartes consiste en un error categorial, o sea, en atribuirles causas invisibles (los acontecimientos mentales) a los comportamientos manifiestos del cuerpo, es decir que se busca en una región ontológicamente distinta lo que en cambio debe encontrarse en el nivel de la entidad que se investiga (en este caso, el cuerpo como capacidad de actuar y de expresarse). La psicología está condicionada por un uso incorrecto de categorías de origen filosófico que no pueden cotejarse con la experiencia públicamente verificable. Es necesario por lo tanto enmendar los presupuestos teóricos antes de poder pensar concretamente en una investigación adecuada de lo que se considera que constituye la especificidad del ser humano. La postura de Ryle implica una fuerte crítica a la "metafísica" y a la tendencia a buscar lo que estaría escondido sin mostrarse en la experiencia ordinaria, lo cual explica el gran éxito del que gozó su obra en el ambiente anglosajón durante toda la década de 1950.

La postura de Ryle, junto con las de quienes se inspiraron en el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas,* recién publicadas,

influyó mucho en relación con el rechazo en el análisis del lenguaje y de la mente de cualquier referencia a un nexo causal entre comportamientos verificables y un sustrato invisible, fuese éste de naturaleza mental o la opuesta, física (cerebral o en todo caso biológica). Esta postura era difícil de atacar mientras la misma investigación epistemológica de origen neopositivista acerca de las ciencias naturales rechazaba la idea de que el reino físico no pudiera interpretarse ya en términos causales, sino según la noción de interacción o directamente abandonando la idea misma de causalidad. Si incluso la física había tenido que renunciar a esta perspectiva, con mayor razón parecía posible evitar recurrir a ella en el terreno, tanto más ambiguo, del comportamiento humano. Esta situación estaba destinada a transformarse a raíz del desarrollo, por una parte, de las nuevas ciencias de la vida, y por la otra, por la crisis del empirismo lógico y la aparición del cognitivismo.

2. Cognitivismo, funcionalismo, reduccionismo, antirreduccionismo

La crisis del empirismo lógico es el resultado de un proceso de profundización en el interior de este movimiento filosófico. Uno de los pasajes cruciales en este proceso lo constituye el pensamiento de Willard Van Orman Quine[3] que cuestiona la postura empirista relacionada con la neta distinción entre ciencia (valorada de un modo positivista) y metafísica (desvalorizada en tanto se la considera carente de sentido). Según Quine no es posible aislar a la ciencia sin tener en cuenta el horizonte de sentido en el que trabaja. Y este horizonte está filosóficamente orientado, sin que por este motivo constituya un no-sentido. En otras palabras, para Quine no existe una ciencia "pura", si por esto entendemos algo por completo separado del propio marco teórico-especulativo, y por ende

[3] En relación con Quine, véase P. Parrini, *Conoscenza e realtà. Saggio di filosofia positiva*, Roma y Bari, Laterza, 1995.

filosófico. Toda perspectiva científica en realidad ya es también en cierto modo una postura, una cierta toma de posiciones frente a la existencia de los propios objetos, por lo tanto, una cierta ontología. De esto no debe deducirse que la ontología pueda determinarse unívocamente, como lo hubiera querido la vieja metafísica. Para Quine se trata más bien de aceptar la *relatividad* de toda perspectiva ontológica en relación con la investigación científica. Incluso es justamente la particular perspectiva ontológica que se adopta cada vez desde una cierta aproximación a la investigación la que determina qué tipo de objetos científicos serán investigados y en ese sentido "constituidos".

Por otra parte, la misma ontología implícita de cada perspectiva científica determinada no constituye un cuerpo doctrinario inmutable, sino que a su vez va a ser debatida y desarrollada a la luz de los resultados empíricos obtenidos. Quine critica en este sentido la idea de que el marco ontológico (aunque no se pueda eliminar) del emprendimiento científico debe ser imaginado como dado a priori. También éste está históricamente determinado pues depende del contexto histórico en el cual desempeña su papel. Esta postura de Quine en relación con la ontología implícita de toda concepción científica influencia su perspectiva epistemológica, que él define como "naturalista". Con este término no debemos entender una concepción ingenuamente fundada en una noción naturalista de los procesos del conocimiento, sino por el contrario una aproximación que logra darle el espacio necesario a la conexión entre investigación empírica y contexto teórico, y en este sentido evita todo exceso de teoría (incluso la del empirismo lógico, que busca todavía un criterio de verdad filosófico para las ciencias, pero no es consciente de esa carga filosófica implícita).

Desde esta perspectiva se advirtieron puntos de contacto entre la postura de Quine y la desarrollada por filósofos de la ciencia como Thomas Kuhn y Paul Feyerabend. También en la obra de estos autores encontramos una fuerte crítica a la ingenuidad teórica que pretende construir un saber científico capaz de determinar los hechos "tal como son", sin tener debida cuenta del marco

teórico que construye la noción misma de hecho con el cual la ciencia tiene luego que trabajar. Este renovado encuentro entre filosofía y ciencia, disciplinas separadas programáticamente por el empirismo lógico aunque en realidad en nombre de una concepción de la verdad que fue en sí misma profundamente filosófica, condujo a una renovación de la filosofía de la mente de origen anglosajón, renovación que alcanzó a la misma filosofía analítica llevándola a superar el propio ámbito inicial de investigación, limitado a la reflexión sobre la ciencia y sobre el lenguaje ordinario. Viejos problemas filosóficos como la relación entre la mente y el cuerpo recibieron una renovada atención y este proceso dio lugar, a su vez, a una reflexión acerca de los métodos filosóficos como también sobre la epistemología de las ciencias.

Se puede sostener que este movimiento de transformación estuvo influido tanto por la aproximación entre ciencia y filosofía llevada a cabo por Quine (y ésta es su vertiente más específicamente filosófica), como también por el desarrollo de un nuevo "paradigma" de investigación representado por la emergencia de las ciencias cognitivas, programáticamente comprometidas en la superación de las vallas tradicionales entre las distintas ciencias para llegar a una aproximación multidisciplinaria centrada en el problema de la cognición humana. Desde este punto de vista (que es el más específicamente científico), se produce un notable fenómeno de convergencia entre distintos intereses, por lo cual lingüistas, lógicos, especialistas en informática, especialistas en inteligencia artificial y también psicólogos experimentales, neurobiólogos, teóricos sociales, antropólogos e incluso economistas (y además filósofos) se comprometen en un proyecto que se reconoce como común y al que se le dio el nombre de "ciencias cognitivas".

Esta nueva perspectiva permitió en primer lugar superar la aproximación conductista, considerada hasta cierto punto como la única que podía garantizar un marco científico por ser capaz de basarse en datos que se podían compartir intersubjetivamente y no se referían a un incomunicable contacto directo con la propia interioridad. Por el contrario, las ciencias cognitivas se proponen investigar

esa "interioridad", pero con métodos intersubjetivos y, por lo tanto, no condicionados por los límites considerados propios de la vieja psicología introspectiva. El nuevo enfoque sostiene que, para poder comprender los comportamientos, es necesario intentar dar cuenta de lo que los explica y motiva. Se trata, en definitiva, de volver a mirar "dentro" de la mente, provistos de una profunda conciencia de las dificultades teóricas que implica esta tarea.

Es obvio que este programa de investigación no podía dejar de tener consecuencias en las concepciones filosóficas de la mente, poniendo en cuestión a las que, justamente, le negaban todo privilegio a la introspección, como también a aquellas que consideraban insuperable el punto de vista "en primera persona". Las ciencias cognitivas dieron lugar a renovadas versiones del debate filosófico que ya vimos en numerosas ocasiones entre quienes defienden la necesidad de objetivar, en nombre del conocimiento, el reino subjetivo, y quienes en cambio afirman que de este modo se pierde precisamente el objeto de la investigación, que no puede asimilarse a la objetividad.

El modelo general que se difunde inicialmente en las ciencias cognitivas es, por una parte, lingüístico (a través de las investigaciones de Noam Chomsky) y, por la otra, informático, y se establece un paralelismo entre la mente y la computadora. Esta analogía se basa en tres hitos fundamentales: a) que pensar es equivalente a procesar información, b) que la mente es un proceso organizado de manera independiente a su soporte material (según un paralelo con la relación entre *software* y *hardware*) y destinado a funcionar, es decir, cuya finalidad es realizar funciones, no la de "ser" algo o alguien, y c) que la modalidad con la que la computadora (cuyas características nos son conocidas) realiza tales funciones representa un modelo adecuado para comprender el funcionamiento (desconocido) de la mente. Este tercer punto es particularmente relevante en cuanto da lugar a la noción de mente como estrategia computacional (que ha sido criticada desde diversos ángulos).

La analogía entre la mente y la computadora desarrollada por la investigación de la inteligencia artificial, unida a investigacio-

nes lingüísticas en el área "generativa transformacional" (la concepción propuesta inicialmente por Chomsky) que prevé la posibilidad de explicar los lenguajes hablados ordinariamente a la luz de estructuras subyacentes, escondidas pero recuperables, da origen a la corriente funcionalista de la filosofía de la mente, y en general a la aproximación cognitivista en psicología y en las ciencias cognitivas. El acento puesto en los procesos cognitivos determina en particular un aumento del interés por las investigaciones consagradas a la percepción, a la motilidad cinética, a la coordinación entre sentidos y movimiento, y además a los procesos cognitivos superiores. Queda en cambio en un segundo plano el interés por los estados emocionales y por las pulsiones, típico de las aproximaciones más clásicas, incluido el psicoanálisis (que es profundamente criticado por los cognitivistas).

Estos procesos parecen poseer características comunes, que inducen a la búsqueda de esa función unificadora (pensada, siguiendo la metáfora general del paralelismo mente-computadora, como un programa) que permita coordinar la información de entrada y de salida de manera de producir comportamientos coherentes. Esa función debe ser capaz, además, de actuar retrospectivamente sobre sus propios estados precedentes de manera de modificarlos, y por lo tanto de funcionar como una memoria. La mente, concebida de esta manera, es un proceso de manipulación de símbolos según reglas sintácticas. Esto presupone que es capaz de funcionar simbólicamente, o sea, de "representar" los acontecimientos. Se abre aquí, no obstante, un complejo problema que dio origen a respuestas divergentes: ¿cómo comprender estos "símbolos" mentales? ¿Deben entenderse como datos lingüísticos o como estructuras de otra naturaleza? ¿Qué significa, en definitiva, hablar de representaciones mentales desde una perspectiva funcionalista como el cognitivismo que, en principio, debería evitar utilizar la noción de mente como *explanans* y limitarse a intentar entenderla como *explanandum?*

Una primera respuesta a esta problemática se construye desarrollando una perspectiva materialista puesta al día a la luz de las

críticas de Wittgenstein y Ryle a los pseudoproblemas filosóficos. Los exponentes principales de esta aproximación son Herbert Feigl, Ullin Place y John J. C. Smart.[4] Feigl sostiene que no se trata tanto de justificar un renovado enfoque materialista de cuño metafísico tradicional, sino de mostrar la inadecuación del mentalismo. Desde este punto de vista, propone un análisis de los estados mentales a la luz de la distinción de Frege entre sentido y denotación. Los estados mentales pueden ser entendidos como diversos "sentidos" de procesos cerebrales, que representan los acontecimientos concretos, a los cuales se pueden referir los estados mentales. Lo psíquico, en este sentido, aparece como un modo de descripción de lo que no aparece, pero en realidad es la causa de cuanto aparece: los estados neurológicos.

Corrigiendo algunos aspectos del planteo de Ryle, Place considera que, si bien en principio es correcto adherir a una perspectiva conductista, esto no excluye que sea posible referir los acontecimientos mentales a procesos cerebrales sin caer por esto en el dualismo metafísico. En este sentido, propone una teoría que se hará famosa como la teoría de la identidad: la mente y el cuerpo son idénticos, no dos sustancias separadas. Esta postura puede ilustrarse con el ejemplo del relámpago: aparece como un fenómeno independiente, pero se ha descubierto que en realidad es una descarga eléctrica, y por lo tanto puede ser entendido de una manera adecuada como tal sin perder por eso sus características "fenoménicas". De un modo análogo, la mente es la forma en la cual el cuerpo aparece cuando piensa, actúa, o de una manera general demuestra tener prerrogativas "mentales" que pueden ser aceptadas e investigadas sin que su naturaleza deba ser separada de la del cuerpo. Esta perspectiva retoma los análisis llevados a cabo por Locke en su tiempo.

La teoría de la identidad propuesta por Place en el ambiente inglés es retomada y difundida en Estados Unidos por Smart, a tra-

[4] Acerca de Feigl, Place y Smart, véase C. V. Borst (ed.), *The Mind-Brain Identity Theory*, Nueva York, Macmillan, 1970.

vés de una combinación con la postura de Feigl. Smart subraya que su pensamiento afirma la plausibilidad del materialismo más que su "verdad" metafísica. Sostiene que es posible afirmar la identidad ontológica de fenómenos que se muestran "fenomenológicamente" diversos porque están sujetos a descripciones lingüísticas (sentidos, en la acepción de Frege) distintas. Además, polemiza contra quienes buscan en el paralelismo psicofísico, o sea, en el dualismo, la posibilidad de no incluir los fenómenos mentales dentro de los fenómenos naturales, convirtiéndolos en una excepción inexplicable dentro de la uniformidad que muestra la naturaleza.

Existen también algunos otros autores que, a partir de la década de 1950, propugnan cada vez más abiertamente una postura materialista. Entre éstos podemos recordar el aporte de David Lewis, quien retoma la teoría de la identidad elaborándola en un sentido que los trabajos de David Armstrong seguirán luego. Este último propone para su propia postura la etiqueta de teoría del estado central. De esta manera, quiere distinguirse de las interpretaciones materialistas de origen conductista que se basan en los "estados periféricos", es decir, sobre comportamientos observables. Para Armstrong, por el contario, es lícito admitir una postura que refiera la estructura mental interna al sistema nervioso central como origen causal de los estados psicológicos, según la interpretación dada por Lewis de los nexos causales entre plano cerebral y plano mental. Lewis y Armstrong admiten, por lo tanto, la existencia de estados mentales como funciones de los cerebrales. En relación con el subsiguiente funcionalismo, destacan que estos estados mentales no sirven para comprender a la mente, sino sólo para conocerla mejor, permitiendo una aproximación al funcionamiento del sistema cerebral, considerado como la sede originaria de la mente.

Entretanto, empiezan a surgir algunas posturas que, aunque comparten con la perspectiva materialista una crítica neta al dualismo, se distancian de ésta en cuanto a la actitud que debe tenerse con respecto a la relación entre mente y cerebro. Entre quienes de diversas maneras pueden ser incluidos en este nuevo grupo men-

cionaremos a Hilary Putnam, Willard Quine, Richard Rorty y Donald Davidson.

La postura de Putnam[5] cambió luego sustancialmente y renegó de su funcionalismo inicial. Lo cual no quita que sus tesis hayan ejercido una enorme influencia. Las críticas de Putnam apuntaron a todo tipo de "conductismo" que sostuviera, según una argumentación que puede remontarse a Russell, que los estados mentales son constructos lógicos efectuados a partir de comportamientos observables. De ese modo, un dolor sería un efecto de determinados comportamientos, cuando en realidad esos comportamientos son el efecto del dolor.

Una vez descartado el conductismo, en esta primera fase de su reflexión, Putnam no adhiere ni al dualismo ni al materialismo, sino que más bien elabora una "tercera vía" que él concibe como funcionalista en base a una comparación analógica entre la mente y la computadora. Si las computadoras funcionan en el sentido de que operan según leyes informáticas que se vuelven operativas sólo a partir de los estados de la máquina, entonces no debería maravillarnos el hecho de que mente opere según modalidades funcionales que no son idénticas a los estados cerebrales, pero tampoco independientes.

Un estado mental por lo tanto no es idéntico ni reductible a un estado cerebral, aunque tampoco es básicamente independiente de éste. Además, el hecho de que cada estado mental depende de un estado cerebral no significa que este último sea el efecto de la *causa* ejercida por el primero. Conocer los estados cerebrales no lleva de por sí a saber qué sucede en el nivel mental.

Putnam desarrolla ulteriormente este argumento, complicando su estructura, cuando a continuación considera el funcionamiento mental como un programa que puede implementarse en diversas máquinas. Esta postura encierra una crítica más acen-

[5] Acerca de Putnam, además de los ensayos ya indicados, véase C. Nizzo, *L'ambiente degli umani. Hilary Putnam e il problema dell'intenzionalità*, Nápoles, La Città del Sole, 2001.

tuada al materialismo, pues evidencia el hecho de que un determinado estado mental no depende siquiera de una determinada configuración cerebral en particular (es decir, no depende del particular sistema cerebral en que se realiza) para ser lo que es. Usando otro léxico, Putnam desencarna aún más el funcionamiento mental. Dice que si el materialismo sostiene que no existen atributos que no sean físicos, entonces el funcionalismo constituye la negación del materialismo. Este argumento de las "realizaciones múltiples" de un estado mental se convirtió luego en el argumento fundamental para el antimaterialismo del funcionalismo.

La postura antirreduccionista de Putnam lo llevará a criticar el funcionalismo mismo. Subraya la importancia de conservar una comprensión de lo mental que, más allá del problema ontológico acerca de cuál es la sustancia de la que está constituido el ser humano, permita entender que ésta no puede comprometer las prerrogativas esenciales, como la libertad, que lo convierten justamente en un ser humano. Afirma que el cerebro podría estar hecho incluso de emmental suizo, pero esto no tendría ninguna influencia en el funcionamiento de la mente. Esta postura es decididamente antirreduccionista si la referimos al enfoque materialista, pero parece, por el contrario, reintroducir una perspectiva dualista y, por lo tanto, un sustancialismo mental. En realidad, Putnam destaca cómo su propio antireduccionismo es de naturaleza epistemológica, sin comprometerlo en un frente ontológico. No es necesaria una explicación física o química del sistema cerebral para comprender el funcionamiento mental, el cual, sin embargo, es irreductible a las ciencias naturales (y no sólo a la epistemología propia de tales ciencias). El funcionalismo, tal como lo plantean los argumentos de Putnam, se vincula según su autor a la postura de Aristóteles, pero también (y quizás más que nada) a las tesis empiristas de Locke y a los análisis de Kant (y a partir de allí, en relación con la idea de plano mental como plano de la acción, a algunas tesis idealistas).

La postura de Putnam ha suscitado variadas reacciones en distintas partes, estimulando una reflexión ulterior que ha llevado

a algunos autores a esbozar una nueva perspectiva, denominada "eliminativismo", capaz de hacerse eco de las críticas funcionalistas sin aceptar del todo sus presupuestos. En particular, se adhiere al argumento de las "realizaciones múltiples" en tanto demuestra que no es posible instituir una correspondencia cierta y sin ambigüedades entre un estado mental y el estado cerebral que le correspondería con exactitud. Sin embargo, el reconocimiento de este argumento no conduce a los eliminativistas a adherir al dualismo implícito entre mente (entendida como estructura funcional) y cuerpo (entendido como sustrato) propio del funcionalismo. Lo que se critica es más bien la adopción misma de un léxico mentalista. Trabajando con el lenguaje ordinario es imposible sustraerse a la ilusión de que realmente existen estados mentales. Se trata entonces de enmendar el lenguaje ordinario, indebidamente acogido por la reflexión filosófica, y sustituirlo por un vocabulario derivado de las ciencias neurofisiológicas.

Esta tesis fue inicialmente presentada por Quine en su ensayo *On Mental Entities* (1953). En este trabajo, su autor se manifiesta a favor de la necesidad de no considerar como obvio el hecho de tener un acceso directo a cosas como las "sensaciones". Acorde con la propia postura general, también en este caso Quine le discute el primado del plano sensorial al empirismo lógico que tiene su origen en Russell y su formulación en Carnap, que éstos consideran evidente. Las sensaciones no son datos autoevidentes, sino que corresponden en realidad a una duplicación de los entes externos dentro de un marco "subjetivo" considerado "un obstáculo para la ciencia".

Desde esta perspectiva, Quine parece simplemente reiterar la crítica conductista. Le agrega además a ésta una propuesta positiva, orientada a encontrar en el sistema biológico el origen científicamente verificable de lo que de manera normal se considera psíquico. Un dolor, por ejemplo, se considera un estado del organismo físico. Éste es el nacimiento del eliminativismo, que se propone comprender los estados mentales como estados físicos, sin presuponer la existencia de entidades mentales, porque para com-

prender este espectro de fenómenos es necesario, pero también suficiente, reconstruir el funcionamiento del cerebro.

No se trata entonces de negar la existencia de las sensaciones o de los estados conscientes. Se trata más bien, aclara Quine, de no considerar como originarios a estos fenómenos, sino de referirlos al funcionamiento del cerebro y al sistema fisiológico del cuerpo humano. Lo que se elimina no son las experiencias subjetivas, sino la ontología dualista que reifica e hipostasia estas experiencias convirtiéndolas en entidades autónomas. A la postura de Quine se le suman afirmaciones análogas de Feigl y Feyerabend.

Esta postura, advierte Sandro Nannini, todavía se despliega por entero en el plano del análisis conceptual. Recibirá sin embargo una confirmación, decenios más tarde, a partir de investigaciones neurobiológicas capaces de ilustrar el funcionamiento cerebral de una manera mucho más completa que las investigaciones de la época en la que escribía Quine. Autores como Dennett y el matrimonio Churchland pueden apoyarse hoy en una ciencia neurológica mucho más evolucionada con respecto a la que estaba disponible en las décadas de 1950 y de 1960.

Una postura análoga a la de Quine se encuentra en Rorty,[6] en particular en su obra más famosa, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), en la cual, retomando la actitud "terapéutica" de Wittgenstein, critica a los teóricos de la irreductibilidad de la experiencia en primera persona (como Nagel o Kripke), en tanto plantean un problema que no puede resolverse sino reconociendo que es un falso problema.

Rorty considera, además, que la resolución de un falso problema como éste debe llevarse a cabo con métodos distintos de los de Quine y Feyerabend, los cuales a su parecer se han afianzado en posturas de un materialismo reduccionista "metafísico". La posibilidad de comprender en su verdadera naturaleza la cuestión de la relación mente-cuerpo reside en su ubicación histórica, en la re-

[6] Acerca de Rorty, además de los textos ya indicados, véase F. Restaino, *Filosofia e postfilosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Milán, Angeli, 1990.

construcción de las motivaciones teóricas y de los contextos filosóficos que llevaron a Descartes a plantear la necesidad de ese dualismo, pero que no son válidos a priori. Rorty se aproxima aquí de un modo explícito a la perspectiva deconstructivista de Derrida para relativizar como culturalmente determinadas y condicionadas las posturas de quienes asumen de una forma ingenua la cuestión como absolutamente válida. En otras palabras, desde el punto de vista de Rorty, el lenguaje basado en las neurociencias y adoptado por la filosofía no está menos condicionado históricamente, y por lo tanto no es más verdadero, que el que está fundado en los estados mentales y el yo. Uniendo la hermenéutica y las investigaciones de Kuhn en torno a las revoluciones científicas y los cambios de paradigmas, Rorty llega en definitiva a poner en cuestión en tanto "filosófica" la entera problemática vinculada a la "verdad" de lo que se teoriza en relación con la experiencia humana.

Donald Davidson[7] desarrolla una estrategia análoga a la de Quine en su afán por responder a las críticas funcionalistas, pero se orienta en la dirección opuesta en lo que concierne a la actitud que debe tenerse en relación con el lenguaje ordinario y el lenguaje de la "psicología del sentido común". Davidson define su propuesta como "monismo anómalo". Se trata de aceptar el hecho de que el lenguaje de la psicología es el más apto para explicar el comportamiento humano. Según él, no es posible traducir las explicaciones psicológicas a explicaciones fisicalistas porque no existe ninguna ley psicofísica que convierta en correlativos acontecimientos mentales semejantes entre sí a acontecimientos físicos igualmente semejantes entre sí. La explicación de los acontecimientos mentales, en otras palabras, no puede realizarse en base a leyes "estrictas" (imposibles de encontrar) análogas a las físicas, sino, como máximo, en base a generalizaciones aproximativas del sentido común.

[7] Sobre Davidson se pueden consultar, en relación con los temas aquí tratados, A. Zhok, *Su verità e significato. Elementi della teoria di Davidson e loro controanalisi fenomenologica*, Milán, CUEM, 2003, y S. Levi, *Soggetti sottintesi. Razionalità e comprensione in Donald Davidson*, Milán, Guerini, 2001.

No obstante, esto no implica la imposibilidad de relacionar acontecimientos mentales con acontecimientos cerebrales. La secuencia mental que me lleva, por ejemplo, a saludar a un amigo cuando lo veo es la misma que la secuencia física que me lleva a mover el cuerpo según leyes físicas y químicas. Desde el punto de vista de los procesos físicos y químicos, por lo tanto, es posible adoptar una explicación "estricta", mientras desde el punto de vista de los procesos mentales, se dispone de una explicación psicológica según la cual estos acontecimientos pueden ser comprendidos, interpretados y previstos (dentro de ciertos límites) en base a principios *normativos* que no se pueden aplicar cuando la descripción se realiza en términos físicos.

Ésta es la "anomalía" que según Davidson caracteriza la comprensión de la mente: una ausencia de leyes científicas, compensada por la presencia de otros criterios de inteligibilidad. Esto significa que no es posible encontrar una ley de correspondencia general entre acontecimientos fisico-químicos y mentales. Pero al mismo tiempo es posible sostener que, cada vez que tiene lugar un acontecimiento mental, se excita "algún" grupo de neuronas, lo cual le permite a Davidson considerar la propia posición como monista y no como dualista.

Nannini observa a propósito que, si bien por cierto se puede hablar de monismo, no nos queda todavía en claro a qué versión del monismo se aproxima esta postura. En otros términos, ¿se trata de una forma de la teoría de la identidad tendiente a identificar los acontecimientos mentales con los cerebrales o más bien de un monismo neutral, que tiene su origen en Russell, para el cual los acontecimientos no tienen un carácter intrínseco originario sino que se pueden entender como físicos o como mentales según su descripción? Podemos afirmar que en un principio Davidson estuvo básicamente a favor de la primera interpretación, para después acercarse implícitamente a la segunda en sus últimos escritos.

En la corriente del funcionalismo debemos señalar las investigaciones llevadas a cabo por Jerry Fodor, autor de obras que se han convertido en clásicas en la defensa de su teoría "computacio-

nal y representacional" de la mente. Fodor, de un modo análogo a Putnam, rechaza tanto el conductismo "lógico" al estilo de Wittgenstein o de Ryle como el reduccionismo fisiológico, es decir, básicamente, la teoría de la identidad. Contra la primera postura afirma que su error consiste esencialmente en confundir el mentalismo con el dualismo, y rechazar de una manera indebida al primero para rebatir, correctamente, al segundo. Pero la alternativa no es la que ofrece quien, para preservar la posibilidad de describir los estados mentales, considera que deben ser reinterpretados como estados físicos. Retomando a Davidson, Fodor plantea en cambio que, aunque los estados mentales están vinculados a los físicos, su adecuada descripción pone en juego términos que no pueden reconducirse a los meramente neurológicos.

La postura de Fodor representa la afirmación de la irreductibilidad de las ciencias "especiales" (como la psicología) a la física, incluso en el contexto de una ontología materialista. Desde el punto de vista epistemológico no es posible adoptar una perspectiva unívoca, pero esto no implica un dualismo ontológico. La psicología es irreductible a la neurología, aunque no requiere una metafísica del alma como contenido. La psicología debe entonces trabajar en base a comportamientos observables, pero para ir en busca de los "inobservables" que motivan los comportamientos mismos. Uniendo los estudios sobre la inteligencia artificial (con el paralelismo funcional entre mente y computadora que éstos sostienen) con la lingüística de Chomsky (que prevé una estructura profunda inobservable que motiva las lenguas que concretamente se hablan), sostiene la tesis general de que la mente es la organización funcional del cerebro que, con independencia de la estructura de este último, es capaz de explicar causalmente el comportamiento de un organismo humano. La mente puede compararse al *software* que hace funcionar a la máquina cerebral (el *hardware*); un *software*, sin embargo, que reconstruimos a partir del modo en que funciona la máquina.

Las actividades mentales pueden entonces comprenderse en términos de procesos computacionales. Para Fodor, esto implica

que la mente opera con representaciones, es decir, símbolos autónomos que pone en relación según reglas. En este sentido llega a hablar de su teoría como de un realismo intencional, es decir, una doctrina que considera existentes, escritos en algún lugar de la mente, los estados intencionales, es decir, símbolos dotados de un valor semántico, combinables según reglas sintácticas tales que cada combinación encuentra su propio sentido a partir de los elementos combinados. El sistema neurológico funciona así como una "memoria" en el sentido informático, capaz de registrar y traducir en lenguaje neurológico los símbolos semánticos con los cuales trabaja la mente.

El "lenguaje" del sistema cerebral es para Fodor un verdadero lenguaje. Cumple con la función de traducir los *inputs* sensoriales a respuestas motoras. Cada proceso cognitivo es considerado como una operación computacional organizada según esa estructura. De manera semejante a un lenguaje normal, el lenguaje del pensamiento es, no obstante, un "código innato". Las representaciones mentales no pueden entenderse como simples imágenes, sino que deben tener una estructura proposicional, es decir, lingüística, sin la cual no podrían desempeñar la función de medio para la actividad computacional realizada por la mente. Fodor retoma aquí la noción clásica elaborada por Russell de actitud proposicional.

El modelo de Fodor recibió muchas críticas, algunas particularmente relevantes, de las cuales nos ocuparemos luego. Debemos señalar, no obstante, la destacada función desempeñada por su propuesta teórica, que, como lo observa Nannini, representó una alternativa sumamente exitosa "para aquellos psicólogos que, aunque querían dejar definitivamente de lado el conductismo sin caer en el dualismo cartesiano, tampoco se reconocían en el materialismo reduccionista".[8]

Algunas críticas al materialismo provienen también de los filósofos de la lógica y del lenguaje como Saul Kripke, quien en

[8] S. Nannini, *L'anima e il corpo*, Roma y Bari, Lateza, 2002, p. 133.

Identidad y necesidad (1971) desarrolla un complejo debate en torno a la teoría de la identidad de Smart. Kripke no adhirió a ninguna forma de dualismo alternativo y de signo inverso, sino que básicamente quiso limitarse a afirmar que los instrumentos analíticos que usamos no se condicen con la teoría de la identidad. La objeción de Kripke se basa en un argumento a priori que presupone su lógica modal. En su afán por demostrar la inconsistencia de la teoría de la identidad, su objeción no está exenta a su vez de problemas vinculados a sus propios presupuestos. La cuestión fundamental está relacionada con la problemática identificación de estados subjetivos y condiciones objetivas, que deja de lado la especificidad de los estados subjetivos, el hecho de que éstos no pueden considerarse como inexistentes pues tienen para el problema de la mente un valor que no puede negarse, so pena de perder de vista la cuestión que se está examinando.

Este enfoque lo volvemos a encontrar en el célebre ensayo de Thomas Nagel "¿Qué se siente ser un murciélago?", publicado en 1974. El punto fundamental lo constituye la tesis según la cual las descripciones objetivas del mundo físico no pueden por principio dar cuenta de los estados subjetivos. Nagel desarrolla esta tesis a través del experimento mental de tener una experiencia de murciélago. La conclusión de que no es posible darse cuenta verdaderamente de qué es tener una experiencia de murciélago la usa para demostrar que la descripción fisicalista dada por los biólogos, aunque es perfectamente válida, no basta para agotar los aspectos relacionados con la experiencia, que posee rasgos que no son reductibles a una descripción en tercera persona.

Esta línea argumentativa que utiliza experimentos mentales la adopta también Frank Jackson en un ensayo dedicado a los "qualia epifenoménicos", como denomina Jackson a las propiedades fenoménicas (por ejemplo, la vista), que se distinguen de las propiedades físicas. Estas posturas de Kripke, Nagel y Jackson han recibido críticas provenientes de los ambientes materialistas, que les objetan, en su conjunto, el hecho de que la diferencia entre las condiciones objetivas y los estados subjetivos no

representa una diferencia entre objetos de conocimiento (denotaciones), sino entre modos de describir los objetos mismos (connotaciones). Tomar un dato de la experiencia subjetiva como un color o un dolor por un objeto real lleva a la construcción de un reino en el cual el ser coincide con la apariencia, y por lo tanto, con entidades cuyo acceso es "privilegiado" porque es directo por definición. Pero este reino privilegiado surge de la confusión entre una distinción epistemológica (el modo en que se conocen las entidades) y una supuesta distinción ontológica entre realidad objetiva y subjetiva.

La objeción de naturaleza fenomenológica a esta crítica materialista, en este punto, nos permitiría advertir que es el materialismo el que confunde la especificidad de los objetos fenoménicos con una condición ontológica que equipara a la de los objetos materiales. Como se supone que la modalidad correcta de conocimiento de los objetos es la física, todo tipo de objetos (como los de la experiencia), aunque se afirme como diverso, debe ser referido a la única modalidad que se considera correcta. La ciencia física se entiende entonces como la única verdadera. Sin embargo, esta verdad de la ciencia física no es investigada a su vez. En el contexto de la experiencia, ella debe todavía demostrar su superioridad con respecto a otras concepciones posibles. Por ejemplo, el mismo tipo de argumentación adoptado por los materialistas podría ser usado también por los idealistas, que podrían invertir la argumentación señalando que son los objetos físicos los que erróneamente son tomados por verdaderos cuando se trata de una simple diferencia de modos de describir entes unívocamente determinados: esta vez, sin embargo, en un marco idealista o espiritualista. La argumentación de la falacia cognitiva (o sea, el tomar por determinaciones ontológicas distintas las que en realidad no son sino modalidades epistémicas independientes pero coincidentes de referencia a objetos) adoptada por los materialistas no vale por sí misma para refutar por completo el punto propuesto por quienes reivindican una atención adecuada a las experiencias "en primera persona", en cuanto este argumento se basa en un

presupuesto que no es investigado a su vez y que tampoco es unívoco (como se ve en la posibilidad de una posición idealista o espiritualista análoga pero contrapuesta). Toda la cuestión relacionada con el debate entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu queda omitida en la postura materialista.

Una aproximación distinta, más problemática, puede adjudicárseles a autores que provienen del ambiente filosófico anglosajón, como Herbert Dreyfus, quien desarrolla una crítica a la concepción de la mente de índole computacional, a partir de su convicción (apoyada por reflexiones de origen fenomenológico, en particular, Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty) de que la mente no es algo desencarnado, sino que presupone un cuerpo. Esta línea de pensamiento, que podemos clasificar como antinaturalista (si bien esa etiqueta no le hace justicia a la complejidad y a la especificidad de la postura fenomenológica originaria), ha sido minoritaria en el ámbito de la filosofía analítica. Sin embargo, recientemente ha recibido un nuevo impulso gracias a su capacidad de integrar reflexiones provenientes de las últimas investigaciones neurológicas (las denominadas neuronas espejo son un ejemplo) con un enfoque filosófico focalizado en la centralidad de las experiencias en primera persona, que no son reductibles a ilusiones subjetivistas ni tampoco a problemas de lenguaje.

3. Nuevos dualismos y naturalismos

La perspectiva computacional y el funcionalismo han sido objeto de crecientes ataques en los últimos años, provenientes de dos posturas contrapuestas entre sí: el dualismo y el materialismo. El cognitivismo, como perspectiva general que puede resumir el computacionalismo y el funcionalismo caracterizándose como una aproximación neutral desde el punto de vista ontológico, parece tener que saldar cuentas con un retorno del problema de la "naturaleza" o realidad fundamental con respecto a la cual se plantea el problema de la mente.

El retorno del dualismo se debe sobre todo a la obra del filósofo Karl Popper y del neurofisiólogo John Eccles,[9] autores de *El yo y su cerebro,* influyente obra a cuatro manos de 1977; a ésta le siguió el trabajo, que también tuvo gran influencia, de David Chalmers,[10] *La mente consciente* (1996), que retoma y elabora el volumen precedente. Estos escritos sostienen una forma fuerte de dualismo, de tipo ontológico, que puede distinguirse oportunamente de otros tipos de dualismo. Según Nannini, se pueden distinguir también:

> el dualismo metodológico, que distingue de qué *modo* se conocen los estados mentales y los fenómenos culturales a diferencia de los acontecimientos naturales;
>
> el dualismo conceptual intensional, según el cual "pensamiento y materia son lingüística y fenomenológicamente independientes, pero puede suceder que para cada predicado psicológico haya un predicado físico de la misma extensión";
>
> el dualismo extensional, para el cual "ningún predicado psicológico puede tener la misma extensión que un predicado físico. Las descripciones y explicaciones psicológicas no son traducibles a términos físicos o biológicos".
>
> Además, el dualismo o pluralismo ontológico se puede subdividir en el dualismo de las propiedades y el dualismo de las sustancias. La segunda postura coincide con el dualismo cartesiano clásico. El dualismo de las propiedades, en cambio, considera al pensamiento y a la materia como características irreductibles entre sí, pero que pueden referirse a un único ente o a una misma sustancia.[11]

[9] Acerca de *El yo y su cerebro* de Popper y Eccles, véase A. Antonietti, *Cervello, mente, cultura. L'interazionismo di J. C. Eccles e K. R. Popper,* Milán, Angeli, 1986.

[10] Acerca de Chalmers, señalo a S. Horst, *Beyond Reduction. Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science,* Oxford, Oxford University Press, 2004.

[11] S. Nanini, *L'anima e il corpo, op. cit.,* pp. 148 y 149.

Las dos formas de dualismo deben explicar la relación entre lo que separan, esté pensado en términos de propiedades o de sustancias. Esta relación se entiende según tres posibles modalidades: el "interaccionismo" (un acontecimiento de un ámbito puede causar un efecto en el otro), el "paralelismo" (no existe ninguna causalidad entre lo físico y lo mental, por lo que su correlación se le atribuye a un "tercer" principio, como la armonía preestablecida de Leibniz o la unicidad de la sustancia en su pluralidad de modos según Spinoza) o el "epifenomenismo", o sea, la idea de que un acontecimiento material (cerebral, biológico) puede causar un acontecimiento mental, mientas éste no puede actuar sobrè el primero.

Debemos señalar que entre Popper y Eccles (que sostienen en su libro una teoría fundada en tres niveles de realidad: el mundo físico, el mundo animal y el mundo humano o cultural, cada uno de los cuales surge del precedente y puede actuar sobre él, pero es independiente de él) existen algunas diferencias: Eccles sostiene la inmaterialidad del alma, según la doctrina religiosa a la que adhiere; Popper, por el contario, la niega, e incluso sostiene que no puede imaginar un alma separada de un cuerpo.

La postura de Popper y de Eccles se basa esencialmente en una perspectiva interaccionista, en particular por el hecho de que la mente autoconsciente es considerada capaz de hacer cosas que el cuerpo solo no puede hacer. Esta postura ha sido criticada porque no explica cuál es la fuente de energía propia de la mente, si ésta se separa del cuerpo y sin embargo actúa sobre él (violando así el primer principio de la termodinámica). Para responder a esta objeción, los autores sostienen la compatibilidad de sus planteos con una concepción interaccionista basada en la mecánica cuántica y no en la termodinámica clásica. Eccles llega incluso a afirmar la existencia de entidades inmateriales, denominadas psicones, que interactuarían con las neuronas según un principio de indeterminación que preserva la libertad de la mente. Esta tesis ha tenido resonancia en los sectores de la teología interesados en la reflexión sobre la ciencia, como en el caso del cardenal Ratzinger.

Sin embargo, ha sido criticada en los ambientes científicos en cuanto carece ad hoc de comprobaciones empíricas.

El trabajo de Chalmers evita por el contario enfrentar la objeción directa contra toda forma de interaccionismo (del cual las tesis de Popper y de Eccles son un ejemplo) vinculada a la infracción al principio de conservación de la energía, pues a su parecer la mente no tiene influencia sobre el cerebro. Pero tampoco depende de él. Por lo tanto, se trata de una versión basada en el paralelismo de las sustancias. Chalmers evita cualquier derivación monista de tipo materialista, manteniéndose al mismo tiempo alejado de las consecuencias epifenomenistas de la propia postura. Por ello se inclina, en definitiva, en la segunda parte de su obra, por un monismo neutral, o más bien por un dualismo de las propiedades explicado a la luz de una realidad unitaria más profunda, tras las huellas del monismo de Bertrand Russell. Chalmers llega por esta vía a postular una especie de nuevo pansiquismo, es decir, una capacidad psíquica que se puede hallar en cualquier estadio de la estructura material, porque tampoco esta última debe considerarse primordial e independiente. En relación con una expresión acuñada por el mismo Chalmers, el "arduo problema" *(the hard problem)*, es decir, el problema de explicar la conciencia, queda resuelto desde esta perspectiva por medio de una redefinición sustancial de la noción misma de lo mental como algo no separado de lo físico sino (análogamente a cuanto ya había sugerido Spinoza, un autor citado a menudo por Chalmers) como modalidad (paralelamente a lo físico mismo) de una realidad más originaria.

Desde otra perspectiva, los partidarios del materialismo han encontrado en los descubrimientos de las neurociencias de los últimos cuarenta años un poderoso apoyo a la propia postura. Las nuevas técnicas de análisis de los fenómenos cerebrales que utilizan la tecnología de las neuroimágenes, como la resonancia magnética funcional y la tomografía por emisión de positrones (PET), pero sobre todo el nuevo contexto teórico surgido de las neurociencias y que se puede considerar bajo la etiqueta de conexio-

nismo, ofrecen sin duda una perspectiva renovada y potenciada para trabajar las reflexiones filosóficas sobre la relación entre la mente y el cerebro.

El conexionismo se basa en la idea de que el cerebro no es una estructura construida por una simple suma de átomos (las neuronas) conectados entre sí de manera lineal, sino más bien una estructura altamente compleja, en la cual las conexiones son tan importantes como los elementos conectados. Se trata de una postura en la cual la imagen de la red sustituye a aquellas más simples propias de la primera fase de la investigación en el terreno de la inteligencia artificial. En base a esta perspectiva, el sistema cerebral puede entenderse como una versión altamente sofisticada (y cualitativamente diferente de lo que puede simularse en una computadora) de un sistema que, de todos modos, tiene en las redes informáticas un modelo lo bastante cercano como para poder obtener de ellas datos de relevancia.

A través del estudio de estas redes neuronales se ha propuesto una nueva aproximación a la vieja idea de concebir la mente en base al funcionamiento del cerebro. Esta aproximación constituye una renovada versión del materialismo, al menos en cuanto propone nuevas vías para comprender los funcionamientos mentales en base a una comprensión naturalista, es decir, una visión que no separa el reino de lo mental del resto del reino natural. Esto sucede también gracias a una renovada concepción de la naturaleza misma, que ha surgido del diálogo de las neurociencias con otros ámbitos de la investigación científica como la biología molecular y la genética.

Entre los muchos filósofos que de diversas maneras se han esforzado por obtener resultados a partir de una concepción naturalista de la mente, quienes se destacan de manera más significativa son John Searle, Daniel Dennett y el matrimonio Churchland. Searle, un filósofo del lenguaje discípulo de Austin y autor de estudios sobre el concepto de intencionalidad, propuso recientemente una doctrina cuyo fin es concretar una concepción de la mente natural (en el sentido de biológica) y no reduccionista.

Searle[12] insiste en la peculiaridad intencional de la mente (en un sentido que se deriva, un poco genéricamente, de Brentano y de Husserl), como la característica que distingue los procesos del pensamiento y de la conciencia con respecto a los signos y en general a las cosas, lo cual lo lleva a negar la perspectiva que equipara lo mental al funcionamiento de una computadora. Los estados mentales no son los estados funcionales de una máquina. La mente no es un *software* sino algo directamente conectado a ese *"hardware"* particular que es el cerebro.

La intencionalidad tal como la define Searle debe entenderse, por lo tanto, de una manera no ortodoxa, si se hace referencia a Husserl y también al mismo Brentano, como una propiedad física de un sistema físico. Aquí vemos el aspecto de su doctrina más ligado a la naturalización de lo mental como una perspectiva filosófica vinculada a la evolución de las neurociencias. Por otra parte, Searle rechaza el título de materialismo para su postura.

Para Searle, la conciencia intencional es un fenómeno biológico, por ende, en definitiva, físico; pero a su parecer esto no implica que tal definición vuelva a introducir el dualismo cartesiano o el materialismo en tanto monismo reduccionista. Searle parece sostener que el reino biológico es un reino físico pero que posee un carácter mental. La mente es una propiedad de lo viviente. El reino de lo viviente no puede reducirse al reino de la materia sin que pierda su especificidad. Son pues las viejas categorías filosóficas como mente y materia las que deben ser abandonadas porque resultan inadecuadas. Son entonces el reduccionismo y el fisicalismo el verdadero blanco de las polémicas de Searle, atento a subrayar que su propia postura se mantiene dentro de los cauces de la ciencia. Plantea así un verdadero programa de investigación en el cual las descripciones en primera persona puedan volver a entrar en el número de las cuestiones afrontadas científicamente,

[12] Acerca del pensamiento de Searle en relación a la temática que aquí se presenta, véase F. Di Lorenzo Ajello, *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R. Searle*, Milán, Angeli, 1998.

abriendo al mismo tiempo la ciencia a esos dominios que habían quedado excluidos de una concepción en definitiva positivista de la actividad científica (piénsese en la exclusión de la psicología del conjunto de las ciencias decretado por Comte).

Daniel Dennett[13] representa uno de los autores más influyentes de la última generación. Se formó en el ambiente de la filosofía analítica de Oxford bajo la profunda influencia del pensamiento de Wittgenstein y de Ryle. Posteriormente orientó su investigación hacia las neurociencias cognitivas y la inteligencia artificial, reelaborándolas dentro de un marco epistemológico naturalista que tiene su origen en Quine. Discípulo de Ryle, Dennett da inicio a su carrera filosófica con una reflexión acerca de la intencionalidad (en particular en relación con la perspectiva de Brentano). En su origen, la cuestión que afronta Dennett es la clásica, que consiste en evitar tanto el dualismo como el materialismo. Según la perspectiva analítico-lingüística con la que trabaja, Dennett tiende a eliminar el problema por medio de un cuestionamiento de los términos con los cuales se refiere a la mente más que planteando una postura alternativa.

Dennett considera que la intencionalidad (en el sentido de Brentano, o sea, en tanto distinta de la noción de sentido común, pero, podemos agregar, también en tanto diferente de la de Husserl) es lo que distingue lo mental de lo físico. Pero para Dennett, la intencionalidad no es una propiedad ontológica de los estados mentales, sino más bien una propiedad semántica de los enunciados lingüísticos que hablan de los estados mentales. Los enunciados intencionales son, por lo tanto, intraducibles (irreductibles) a los físicos porque contienen elementos correferenciales que no pueden ser sustituidos sin residuos en un léxico físico. De ahí surgen dos intentos de respuesta, ambos fallidos según Dennett: por una parte, el conductismo (en el que incluye a Quine); por otra, la fenomenología. El primero falla porque no supo crear una ciencia rigurosa;

[13] Acerca del pensamiento de Dennett, véase B. Dahlbom (ed.), *Dennett and His Critics. Demystifying Mind*, Oxford, Blackwell, 1993.

el segundo (que Dennett lee en términos de concepción *a*causal y descriptiva), por haber tomado un camino demasiado apartado de la ciencia.

La "tercera vía" que distingue Dennett en este punto es el funcionalismo tal como lo concibió Putnam. Según Dennett, es justo distinguir, como lo hacen Wittgenstein y Ryle, el nivel de la descripción personal, caracterizado por el yo y las descripciones en primera persona, del nivel subpersonal, donde debemos ocuparnos de neuronas y sinapsis. Pero es un error considerar que la explicación de los fenómenos psicológicos debe ser llevada a cabo exclusivamente en el nivel personal, pues se trata más bien de encontrar las conexiones entre los dos niveles. Dennett sienta las bases para la evolución de su pensamiento a la luz de los descubrimientos de las neurociencias.

En esta fase de la evolución de su propio pensamiento, Dennett desarrolla una concepción de la actitud intencional indudablemente original. Define esta actitud como la que se puede adoptar ante comportamientos que resulta más simple y sensato considerar comportamientos motivados por intenciones y no mecanismos automáticos. El ejemplo elegido por Dennett es el de jugar al ajedrez con una computadora. Un sistema intencional (como una computadora programada para jugar al ajedrez) no necesariamente tiene en realidad deseos o creencias, pero es un sistema cuyo comportamiento se explica mejor (desde el exterior) haciendo referencia a esos estados y no a mecanismos.

Con este ejemplo, Dennett no está intentando identificar a las computadoras con los seres humanos, sino, por el contrario, hace notar que incluso en relación con los seres humanos se tiende a adoptar una actitud intencional, aunque en realidad no es posible saber qué sucede en la mente de los otros. Siguiendo a Quine a su modo, Dennett se ubica en una perspectiva relativista en epistemología: un estado mental "es" lo que resulta de la descripción en un léxico psicológico de lo que puede observarse. Utilizando un léxico diverso, neurobiológico por ejemplo, se obtiene una descripción distinta. Esto es válido tanto para los seres humanos

como para la computadora. Lo que no se puede hacer es buscar intencionalidad en el nivel subpersonal de las neuronas (como en cambio intenta Searle). Por lo demás, la intencionalidad es una estructura contextual y no un dato intrínseco. Podemos, por lo tanto, atribuirles una actitud intencional incluso a computadoras que interactúan con seres humanos, sin que esto se justifique por una naturaleza particular: en el fondo, también los seres humanos son animales (y sin embargo, podemos agregar, las computadoras no son productos naturales sino artificiales, consideración que debería inducir a Dennett a tematizar el problema de la "intencionalidad" de los instrumentos, si es que existe).

Partiendo de este presupuesto, Dennett considera la intencionalidad cada vez menos como una característica intrínseca de la conciencia humana y cada vez más como una estructura de origen biológico. Este proceso de biologización impone una inflexión en sus tesis: se pasa de un relativismo de filiación quineana con respecto a las conexiones entre el plano personal y el plano subpersonal a una posición distinta, menos relativista y más cerca del fundacionalismo. La intencionalidad no debe entenderse ya, como lo quería Brentano, como característica de los estados psíquicos, que, en este sentido, son cualitativamente distintos de los físicos. Debe entenderse, en cambio, como el conjunto de los papeles funcionales que cumplen los procesos cerebrales con el fin de guiar los comportamientos.

De este modo, en cierto sentido Dennett parece alejarse de su posición inicial de neutralidad con respecto a la *querelle* materialismo-dualismo. Se puede decir que recupera cierto concepto de comportamiento, pasando por un debate de las teorías biológicas evolucionistas de cuño darwiniano y por un debate teórico de las neurociencias. En especial, la reflexión acerca del evolucionismo darwiniano le permite a Dennett no diluir las diferencias entre distintas modalidades de comportamiento (los animales, los seres humanos, las máquinas dotadas de inteligencia artificial). La evolución muestra cómo, en una continuidad de fondo en el reino animal (en el cual la interacción individuo-ambiente es una tarea que se le presenta tanto a la ameba como al hombre), lo que varía

es la capacidad de las formas animales de tener actitudes no referidas directamente al mundo, sino también a sí mismas. Esta capacidad va en aumento, hasta encontrar en el hombre una forma hasta ahora no superada.

Se trata pues de una capacidad de autorreflexión que para Dennnett tiene raíces biológicas, pero se sustrae a una comprensión de tipo mecanicista. Dennett recupera así, en ciertos aspectos y sin su conocimiento, las temáticas con las cuales Merleau-Ponty había iniciado su propia reflexión en *La estructura del comportamiento*. La capacidad de autorreflexión se amplía gracias a la posibilidad de registrar y de tener a disposición información. Desde este punto de vista, el hombre ha realizado un salto cualitativo con su lenguaje, que lo ha llevado a instituir un ámbito nuevo, el cultural, que no se basa exclusivamente en la naturaleza (aunque no está separado del todo de ella).

En Dennett (sobre todo en sus últimas obras), la naturalización de la intencionalidad se une con la de la conciencia y la de la autoconciencia. En este sentido, retoma y reelabora independientemente ideas provenientes de la perspectiva conexionista que se desarrolla en las neurociencias a partir de la década de 1980, aunque de una manera menos "radical" que en la obra de los Churchland. Lo que aparece con claridad es la concepción de los estados de conciencia, y del mismo Yo, en términos de virtualidad. El Yo no puede remitirse a ninguna de sus partes subpersonales, es decir, al nivel de las redes neuronales. Esto no implica negar que el Yo es libre, porque la complejidad del sistema (físico) en el cual se manifiesta es tal que preserva la flexibilidad y la libertad (que para Dennett son básicamente sinónimos).

El Yo aparece esencialmente como "baricentro narrativo", es decir, como el foco virtual hacia el cual hago converger mis actitudes cuando les doy una interpretación. Aquí se presenta el problema de la circularidad, que no obstante Dennett no examina. Él insiste mucho, en cambio, en el modelo del cerebro como una máquina paralela y no serial, para la cual la centralización es siempre la consecuencia de un proceso intrincado en el cual no es posible

(ni tiene demasiado sentido) pretender indicar a qué parte o zona del cerebro se le debe atribuir un determinado estado mental. Esta perspectiva se ha prestado inevitablemente a numerosas críticas, provenientes en particular de los ámbitos menos dispuestos a descuidar el aspecto en primera persona de la experiencia. Y para frenar estas críticas y evitar al mismo tiempo el dualismo, prosiguiendo en la línea de naturalización de la mente, se ha desarrollado la postura de los Churchland.[14]

El horizonte teórico de proveniencia de los dos estudiosos puede sintetizarse en las figuras de los exponentes de la epistemología pospositivista, como Kuhn y Feyerabend, por una parte, y de los creadores de una concepción pragmática del conocimiento y de las ciencias, como Quine (y Wilfrid Sellars), por la otra. En particular, la epistemología "naturalizada" de Quine y el enfoque dado por Kuhn a la cuestión de los paradigmas científicos lleva a Paul Churchland a desarrollar una crítica de la psicología del sentido común, apuntando a un nuevo análisis del problema mente-cuerpo orientado a una valorización de la postura naturalista y materialista, bautizada como "materialismo eliminativo".

Su esposa Patricia desarrolla, en un volumen con el sugestivo título de *Neurophilosophy* (1986), una reflexión que intenta acercar la filosofía de la mente a las neurociencias. Juntos elaboran una perspectiva basada en el modelo conexionista de las redes neuronales que constituye una perspectiva filosófica nueva en relación con la aproximación clásica, cognitiva, a la inteligencia artificial. La postura en común a la que llegan con esta confluencia de distintas aproximaciones los convierte en los exponentes más radicales del naturalismo en filosofía de la mente, mientras Fodor representa una versión moderada y Dennett, en cierto modo, una intermedia.

Las considerables polémicas que ha suscitado esta postura exigen contextualizar los planteos de los Churchland. El punto de par-

[14] Una obra que plantea una primera valoración crítica de las tesis de los Churchland es R. N. McCauley (ed.), *The Churchlands and Their Critics*, Oxford, Blackwell, 1996.

tida es la adopción de las perspectivas de Kuhn, por una parte, y de Quine, por otra, acerca de la inexistencia de una ciencia de los hechos o de los datos puros, y la ineludible e insuperable mezcla de datos empíricos y de teoría en todo trabajo de investigación y en toda forma de conocimiento. Esto también es válido para la llamada "introspección", que no es distinta, en este sentido, del conocimiento del mundo externo. Tanto las doctrinas que se basan en la denominada "psicología del sentido común" como las aproximaciones genéricamente fenomenológicas (aunque caracterizadas de una manera muy imprecisa) a los ojos de los Churchland deben rechazarse, ya que creen poder acceder a estados mentales "absolutos" que en realidad están condicionados histórica y culturalmente.

La crítica a la fenomenología y al dualismo cartesiano se basa pues en una presunta historicidad y condicionamiento cultural del trabajo científico, crítica que impide concebir a la verdad como absoluta, y no como relativa. En esta crítica se funda el planteo de un proyecto de investigación que en cierto modo debe lograr salir indemne de este peligro.

El análisis de los Churchland se desarrolla en etapas que se pueden resumir del siguiente modo: en principio se realiza una crítica radical a la psicología del sentido común, y en general a la psicología, lo cual implica una revisión de la ontología dualista, orientada en el sentido denominado eliminativo; esto no implica sin embargo excluir por completo la introspección, que debe realizarse desde una perspectiva materialista; esta última exige un abandono de la epistemología neoempirista hacia una nueva concepción de base, de cuño biológico, de las capacidades cognitivas humanas. Este último pasaje se parece al proyecto forjado por Searle para instituir una nueva biología "intencional", pero la biología proyectada por los Churchland prevé la completa naturalización de lo mental y, por lo tanto, la eliminación de cualquier referencia a la intencionalidad.

Los Churchland no pretenden abandonar del todo la aproximación a lo mental, pero sostienen que es necesario un planteo distinto a los tradicionales, capaz de ser científico. El modelo de

ciencia indicado en este sentido es el de la biología, leída a la luz de la concepción conexionista de las neurociencias. Tal lectura se generaliza como un verdadero paradigma de la ciencia; no obstante, de este modo generan un problema con respecto al relativismo que tiene su origen en Kuhn y en Quine, y que constituye la premisa de toda la operación llevada a cabo por los Churchland. Si es cierto que la *folk psychology* no puede jactarse de reales pretensiones científicas, esta crítica se aplica mucho menos a la perspectiva fenomenológica, que se considera básicamente como una variante de la psicología "filosófica" y por lo tanto ingenua. El relativismo inicial se atenúa con la adhesión a la corriente conexionista, y en particular con el proyecto de investigación basado en el modelo denominado PDP *(Parallel Distributed Processing)*, que se considera capaz de superar las críticas planteadas a la concepción cognitiva de la inteligencia artificial y a la metáfora funcionalista de la mente-computadora.

El peso de la demostración de la superioridad de la postura materialista adoptada por los Churchland recae en el conexionismo y en sus relaciones con otros ámbitos de la investigación científica, como la neurobiología. Si, como sostienen, el modelo filosófico general para pensar a la mente, adoptado desde Platón hasta Fodor, ha sido el lenguaje, se trata ahora de superar ese modelo, que aísla al ser humano del resto del reino natural.

La dirección que debe tomarse, según los Churchland, es la de las conexiones sensomotoras. La aproximación conexionista les parece muy promisoria en cuanto a la posibilidad de delinear un modelo por completo diferente de las funciones mentales. Es capaz de superar la objeción, planteada en varios ambientes, de que la explicación de la interacción entre *inputs* sensoriales y *outputs* motores parece requerir un "homúnculo" en el cerebro capaz de realizar las inferencias necesarias para transformar un conjunto de datos en otro, con la consiguiente e inevitable regresión al infinito.

La postura de los Churchland presenta una notable coherencia y una capacidad significativa de integración de perspectivas provenientes de diversos ámbitos de investigación. Se configura

así (no por casualidad está actualmente en el centro de muchas investigaciones y estudios) como la perspectiva tal vez más sólida entre las que se proponen la naturalización de la conciencia y de la intencionalidad. Las premisas metodológicas de las que parte, sin embargo, son discutibles, y de hecho ampliamente discutidas. En particular, en los últimos tiempos asistimos a un viraje ulterior en el ambiente de las neurociencias, que le complica la vida al conexionismo y al mismo tiempo parece exigir una aproximación filosófica y epistemológica menos marcada por el relativismo, que contempla (quizás no por casualidad) las investigaciones fenomenológicas. Se trata de una aproximación que intenta dar cuenta de la encarnación de la mente desde un punto de vista distinto del naturalista y en particular del materialista.

Se trata, en otras palabras, de lograr integrar el problema del análisis "en primera persona" (que el naturalismo tiende *ex officio* a no plantearse) en un marco que evite el dualismo. Este enfoque no rechaza, sino que más bien busca la interacción entre la filosofía de la mente y las investigaciones neurocognitivas, pero no considera que la perspectiva unificadora la ofrezca el naturalismo y/o el holismo relativista que tiene su origen en Quine.

El autor al que puede referirse esta tentativa de fusión entre fenomenología, filosofía de la mente y neurociencias es Francisco Varela,[15] a quien le debemos el término "neurofenomenología". Fue sobre todo un biólogo, autor de importantes trabajos (a menudo junto con otro investigador chileno, Humberto Maturana) sobre el tema de la autopoiesis, es decir, la génesis de organismos a partir de las condiciones necesarias pero no suficientes para explicar el surgimiento de formas más complejas desde formas más simples.

Esta perspectiva ha influido también en su aproximación a la conciencia como estructura autopoiética. La idea general es que

[15] Sobre Varela, y en particular sobre su propuesta de una "neurofenomenología", véase M. Cappuccio (ed.), *Neurofenomenologia*, Milán, Bruno Mondadori, 2006; J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud y J.-M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1999.

las formas complejas no deben explicarse únicamente a partir de lo que constituye su base, ya que mantienen una relación de interacción y de doble determinación con ella. Se trata de una aproximación sistémica y a su manera holística, pero no en el sentido de Quine (para quien el holismo es de naturaleza epistemológica, o sea que se refiere a las condiciones del conocimiento), sino en un sentido ontológico (es decir, referido a la existencia). Este holismo requiere una concepción distinta de la causalidad con respecto a la concepción lineal de los sistemas físicos (si bien Varela cita a autores como Prigogine, que encuentran también en el nivel de los sistemas físicos una causalidad compleja análoga a los sistemas biológicos de los cuales él se ocupa).

La característica general de los organismos vivos es para Varela (y para Maturana) la de estructurar equilibrios homeostáticos que permiten y favorecen su subsistencia. Este equilibrio se basa en la relación de mutua regeneración entre el todo y las partes que constituyen el organismo. Las partes garantizan la unidad funcional del todo, aportándole los límites identitarios que necesita, mientras el todo garantiza la renovación de las partes como elementos internos.

La aproximación adoptada tiene sus consecuencias también en el terreno de la cognición: para los dos investigadores, la cognición no debe entenderse como un proceso de producción de representaciones, y no se limita a desarrollar funciones puramente cognitivas en el sentido clásico. Más bien es entendida en un sentido dinámico y procesual, en términos de acciones, de movimientos que son capaces de reconfigurar desde el interior al organismo vivo que es su origen, pero en este sentido también su consecuencia, y al mismo tiempo incluso la relación entre el organismo y el ambiente que lo circunda.

Esto implica un abandono del modelo de comunicación de origen cognitivo entendido como intercambio de informaciones y *feedback* entre un sistema cognitivo y un mundo extraño a éste. En el modelo de Maturana y de Varela, los intercambios y las interacciones son en cierto sentido parte de la estructura misma de los

agentes. Es la institución de un diafragma lo que produce una diferencia entre un interior (el organismo, que de todos modos no está por completo aislado) y un exterior (el mundo, pero que ahora ya no es más una exterioridad en sí mismo e independiente).

Este modelo se encuentra en el nivel de las modalidades de intercambio e interacción propias del reino viviente, pero se aplica de un modo natural también a la estructura del ser humano, contemplado como parte del reino natural, aunque no del todo inmerso en él. Por otra parte, los seres vivientes no son entes puramente mecánicos y atómicos, sino centros de realización de estructuras interactivas que tienen un *sentido* biológico propio. Esta postura retoma a su modo la planteada por Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento,* exponiendo de una manera aún más clara una cuestión ontológica, allí donde en Merleau-Ponty el análisis todavía se desarrollaba prevalentemente en un terreno epistemológico.

Por lo tanto, desde la perspectiva de la autopoiesis, es la relación organismo-ambiente, más que la configuración de un organismo que se debe luego poner en relación con el propio ambiente, lo que constituye el ámbito de comprensión de las interacciones, incluso de las cognitivas. Esta relación es recíproca: el individuo "expresa somáticamente las dinámicas procesuales del ambiente que habita y para el cual está predispuesto evolutivamente, y el ambiente se constituye como horizonte de manifestación de los fenómenos orgánicos individuales",[16] un horizonte que tiene una consistencia ontológica efectiva y no simplemente una estructura dependiente del individuo mismo como origen autónomo de las representaciones.

La determinación de la interacción entre organismo y ambiente, como estructura de doble relación y de constitución recíproca, lleva a Varela a buscar un léxico filosófico apropiado para

[16] H. Maturana y F. Varela, *Macchine ed esseri viventi,* Roma, Astrolabio, 1992, p. 56 [trad. esp.: *De máquinas y seres vivos. Una teoría sobre la organización biológica,* Santiago de Chile, Universitaria, 1995].

superar el léxico representacional que impera básicamente en la filosofía analítica del lenguaje, y de un modo reflejo, en la filosofía de la mente. En este sentido, la postura de Varela nace de la observación del sistema nervioso como un sistema neuronal cerrado, en el cual "no existe ningún rasgo característico intrínseco en su organización que permita discriminar, mediante la dinámica de sus cambios de estado, entre causas posibles internas y externas para estos cambios de estado".[17]

El concepto de cognición se asocia al de autopoiesis y se entiende como el *know-how* corporal de un organismo (en este sentido, la definición vale en todo nivel). La cognición no es la copia en el interior del organismo de un estado exterior, porque la distinción misma entre interior y exterior, que no es eliminada, es recategorizada en términos de interacción y coimplicancia (lo cual significa también configuración y no representación). El organismo que interactúa con el ambiente no produce sólo (o no produce en absoluto) imágenes sobre la propia pantalla interna, sino que produce la pantalla misma como estructura general que no preexiste a sus imágenes, sino que surge de ellas.

Varela desarrolla de una manera filosóficamente más estructurada esta postura, en lo que concierne al tema de la cognición, en un ensayo escrito con Evan Thompson y Eleanor Rosch titulado *De cuerpo presente* (1991),[18] en el que sus autores exponen una propuesta teórica considerada como una "tercera" perspectiva en relación con la cognición, después de la cognitiva y de la conexionista. El nombre elegido es el de "perspectiva enactiva". Varela aclara que no se trata de "superar" los modelos precedentes con uno nuevo, sino de aceptar algunas de sus características, circunscribiendo su significado gnoseológico y especificando su

[17] H. Maturana y F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, Venecia, Marsilio, 1988, p. 189 [trad. esp.: *Autopoiesis y cognición*, Dordrecht, D. Reidel, 1980].

[18] El texto de F. Varela, E. Thompson y E. Rosch fue traducido al italiano como *La via di mezzo della conoscenza*, Milán, Feltrinelli, 1992 [trad. esp.: *De cuerpo presente*, Barcelona, Gedisa, 1992].

importancia, distinguiendo de este modo entre distintos niveles de aplicabilidad.

Según Varela, la especificidad de la perspectiva enactiva reside en la posibilidad de acceder a un nivel de descripción de la esfera fenoménica de la experiencia psíquica que permanece cerrado para las otras aproximaciones justamente en tanto no tematizan la cuestión sino a través de reducciones y de modelizaciones. Es en el nivel de la estructura de los fenómenos, comprendida dentro de una perspectiva que incorpora la idea de interacción ya planteada con respecto a la autopoiesis, que se puede entender la cognición, separándola del modelo representacional de fondo, que condiciona a las otras aproximaciones en cuanto parte del presupuesto de una separación originaria entre individuo y ambiente, que, en cambio, Varela refuta.

Esta nueva comprensión de la relación cognitiva entre sujeto y mundo debe, al parecer de Varela, superar por fuerza el naturalismo, entendido como reconducción del sujeto a la naturaleza física, justamente porque ésta no es originaria en la relación entre organismo y ambiente. Para apoyar esta propuesta teórica es necesario, no obstante, mostrar cómo funciona la cognición en una perspectiva que se quiere tan distinta, y por qué es preferible a las otras. Varela se remite a la propuesta teórica de James J. Gibson,[19] quien habla de una "aproximación ecológica" a la percepción, a la cibernética, pero sobre todo a la fenomenología de Merleau-Ponty. La cognición se entiende, desde esta compleja perspectiva, a partir del modo en el cual surge el significado de la totalidad autónoma del organismo. Esta concepción se conecta luego también a la perspectiva desarrollada por Jean Piaget y conocida como epistemología genética.

El punto crucial en el que insiste Varela es la idea de que, entre una descripción en tercera persona, objetiva y por principio tendiente a reducir las experiencias subjetivas, y una descripción

[19] De J. Gibson véase en particular *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Bolonia, Il Mulino, 1999, y *The Senses Considered as a Perceptual System*, Londres, Allen & Unwin, 1968.

en primera persona que aísla al yo como algo independiente del mundo, se puede determinar un "tercer" ámbito en el cual es posible obtener descripciones relativas a la experiencia "situada" del sujeto en su interacción con el mundo, sin objetivar de ese modo al sujeto transformándolo en una *res cogitans*.

Esta perspectiva debe dar cuenta de la especificidad de la experiencia, evitando aproximaciones reduccionistas o eliminativistas (que epistemológicamente no son lícitas en este nivel porque no es posible definir el reino "físico" como dato a priori sino a través de una demostración de su existencia que generalmente no se proporciona sino que simplemente se presupone), y evitando también el dualismo, que no es otra cosa que un materialismo a la inversa, al menos por el hecho de que se busca en un reino ontológico autónomo la base para deducir el resto de la realidad.

La perspectiva de Varela tiende, por lo tanto, a indicar en la encarnación el lugar privilegiado, "originario", a partir del cual elaborar una perspectiva analítica capaz de integrar los aportes de las neurociencia y los problemas característicos de la filosofía de la mente. Esto implica que debemos poner entre paréntesis el funcionalismo de las realizaciones múltiples, o sea, la postura que tiene su origen en Putnam, porque la función no es, según la aproximación enactiva, algo que pueda separarse de su soporte corpóreo y de la ocasión de su realización. Como lo expresa Varela: "El sí mismo cognitivo y su implementación: su historia y su acción son una unidad".[20]

Pero el cuerpo mismo está inscripto en una estructura de relaciones más amplia con el propio contexto biológico, psicológico y cultural, de modo que no parece correcto objetivar una corporeidad y después buscar las relaciones realizables con otros polos también atómicos. El punto central del análisis es un cuerpo viviente en un mundo orgánico de modo que las relaciones (dobles y en una doble dirección, es decir, un quiasma) se vuelven en

[20] F. Varela, *Un know-how per l'etica*, Roma y Bari, Laterza, 1992, p. 61 [trad. esp.: *Ética y acción*, Santiago de Chile, Dolmen, 1996].

cierto modo ontológicamente prioritarias con respecto a los polos mismos de la relación.

Esta estructura, así entendida, hace que no se pueda pensar ya la experiencia encarnada en un sentido estrechamente materialista, pero tampoco referir la experiencia misma a un principio espiritual dualísticamente distinto del propio cuerpo. Varela y sus colaboradores enfocan de tal manera su programa de investigación que encuentran ecos en otras investigaciones, surgidas en el ambiente filosófico, y análogamente interesadas en resolver el problema del dualismo entre el cuerpo y la mente sin sacrificar ninguno de los dos aspectos de la cuestión, pero tampoco mezclándolos de modo inevitablemente extrínseco y ad hoc. Entre los autores que en los últimos años, en el ámbito anglosajón, se han destacado en el intento de incorporar al sujeto y encontrar la correlación con el propio cuerpo y con el mundo podemos citar a John McDowell *(Mente y mundo)*, Gareth Evans *(The Varieties of Reference)*, Andy Clark *(Estar ahí)*,[21] Quassim Cassam *(Self and World)*.[22]

Estos autores, todos ellos del área anglosajona y por lo general "analítica", proponen argumentos que encuentran un importante eco en los ambientes filosóficos considerados habitualmente de impronta "continental", para retomar una distinción cada vez menos útil pero todavía muy difundida. El rasgo principal que quizás comparten todos los autores que hemos citado es la voluntad de superar el funcionalismo "neolockiano" sin caer en el dualismo sustancial de origen cartesiano. Tenemos entonces, por un lado, la recuperación de argumentos kantianos y, por otro, algunas afinidades notables con la tradición fenomenológica.

La superación del funcionalismo (que tiende a hacer de la identidad personal un concepto abstracto lejos del sentido co-

[21] Del ensayo de A. Clark existe una traducción al italiano titulada *Dare corpo alla mente*, Milán, McGraw-Hill, 1999 [trad. esp.: *Estar ahí. Cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1999].

[22] Acerca de Mc Dowell, Evans, Clark y Cassam, véase M. Di Francesco, *L'io e suoi sé, op. cit.*

mún) se lleva a cabo a través de una comprensión general de la subjetividad humana como persona encarnada, dotada de un cuerpo que determina su existencia. Desde este punto de vista se puede sostener que la idea de persona como estructura peculiar saca a la luz una aproximación distinta de origen aristotélico: la persona como una especie particular, dotada de límites sancionados por leyes que delimitan e identifican su naturaleza. Esto implica una mayor atención a las características biológicas, y no sólo a las psicológicas, que atañen a la subjetividad humana.

Un autor que se ha ocupado de una manera particular por llegar a una identificación entre sujeto, corporeidad y personalidad es Bernard Williams. En su *Problemas del yo*, subraya la necesidad de invertir el presupuesto cartesiano que considera al ser humano como sujeto pensante que tiene un cuerpo, y determinarlo más bien como un cuerpo material que piensa. De tal modo, la identidad personal queda garantizada por la corporal, y ésta permite superar la objeción de Hume a Descartes (retomada por muchos autores contemporáneos) que le niega al Yo (pienso) una continuidad propia en tanto le niega la prerrogativa de una sustancia ontológicamente independiente.

La postura de Williams (que ha conocido también versiones más extremistas) tiende más bien a nivelar las prerrogativas psicológicas con las biológicas, y a darle al cuerpo un marco que disminuye el papel de la conciencia. La personalidad de un ser humano no debe necesariamente referirse a su materialidad para poder diferenciarse de una inalcanzable (según este autor) sustancialidad espiritual. En otras palabras, hay distintas maneras de preservar la especificidad de la identidad personal sin reducirla al cuerpo entendido como materia (eventualmente biológica) y sin convertirla, en el sentido opuesto, en un espíritu desencarnado.[23]

[23] Un análisis fenomenológico del concepto de persona, que tiene en cuenta su corporalidad, se encuentra en R. De Monticelli, *La conoscenza personale*, Milán, Guerini, 2000.

CONCLUSIONES

HEMOS LLEGADO AL FINAL de un largo recorrido, que se inició (limitando nuestras reflexiones a las áreas que tuvieron mayor influencia sobre el pensamiento filosófico occidental) en las doctrinas prefilosóficas griegas, hebreas e indias. Hubiera sido oportuno extender la mirada también hacia el pensamiento asiático, cada vez más influyente y diversificado: éste será quizás el objetivo de un próximo trabajo. Aquí sólo nos queda resumir algunos puntos sin ninguna pretensión de sacar conclusiones. Lo que se puede decir es que el concepto de alma está resurgiendo con una fuerza que era insospechable sólo unos años atrás. Si por tal concepto se entiende, como se ha intentado hacer en este trabajo, un campo semántico abierto (que incluye problemáticas diversas y quizás a veces heterogéneas, pero conectadas entre sí por la cuestión central de la autointerrogación), entonces es evidente que ese campo no sólo no ha agotado sus propias fuerzas, sino por el contrario parece reencontrarlas y recibir otras nuevas.

Bastaría evocar el fascinante descubrimiento de las neuronas espejo, que ha llevado a muchos de quienes realizan investigaciones científicas en este terreno a buscar léxicos menos reduccionistas que los que circulan habitualmente en los laboratorios, y a adoptar, por ejemplo, una perspectiva fenomenológica.[1] Las neuronas espejo constituyen un objeto paradójico, porque demuestran que el cerebro tampoco es pura materia. Hablar de un espejo significa introducir algo inmaterial en el funcionamiento neuronal. Lo que es reflejado está "afuera" del cerebro, y esta simple constatación abre

[1] Véase, por ejemplo, el ensayo de V. Gallese, "Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività", en M. Cappuccio (ed.), *Neurofenomenologia*, Milán, Bruno Mondadori, 2006, pp. 293-326, con su correspondiente bibliografía.

todas las posibilidades. No podemos aquí profundizar en este tema, al cual se le han dedicado numerosos estudios. No obstante, se puede sostener que el hecho mismo de que haya sido la investigación neurobiológica la que haya planteado el problema de cómo afrontar lo que se viene descubriendo con instrumentos filosóficos más sutiles y flexibles de los que se dispone por lo general, más allá de una problemática epistemológica que ahora no podemos considerar, testimonia la reapertura de las posibilidades propia de esta área de la reflexión humana que quizás hoy es la única que mantiene abierta la cuestión de la verdad. Por lo tanto, se plantea un problema filosófico, aunque no siempre es entendido como tal.

Pero la filosofía no se ha quedado de brazos cruzados. Autores que en el pasado se hicieron famosos por su rechazo de la subjetividad, como Foucault (piénsese su libro *Las palabras y las cosas*, donde dice que el hombre es una invención reciente de nuestros conocimientos, destinada a desaparecer como un rostro de arena a orillas del mar) o Derrida (que hizo de la deconstrucción del sujeto la cifra de su pensamiento), han reabierto la cuestión. Foucault indagando en los procesos de "subjetivización" (condicionados por las prácticas del poder) en los cuales uno se vuelve sujeto (en el doble sentido de sujeto "de" pero también de sujeto "a") y luego iniciando una investigación muy original acerca del "cuidado de sí", que quedó incompleta por la prematura desaparición de su autor, pero que llegó a indagar en la sabiduría griega y en la cristiana acerca de la persona. Derrida, por su parte, articulando una compleja investigación acerca del testimonio, del secreto, de la hospitalidad y de la alteridad que plantea, en términos nuevos y en parte inauditos, una cuestión que, sin embargo, nos llega por otro lado desde muy lejos: desde los orígenes griegos, pero más aun desde los hebreos, de la reflexión sobre el sujeto. Pero Derrida no se ha limitado a esto, al colocar en el centro de su último libro el problema de la relación entre humanidad y animalidad, y al señalar así horizontes de investigación fecundos y abiertos.

La filosofía del área anglosajona siempre mantuvo abierto el filón del concepto de identidad personal, de modo que la filosofía

de la mente de enfoque analítico ha encontrado un vigoroso desarrollo que en los últimos años se ha abierto a la influencia de la escuela fenomenológica.[2] Esta confluencia señala quizás una transformación del panorama filosófico actual, después de decenios de contraposiciones a menudo un poco forzadas entre "analíticos" y "continentales". Y señala también el retorno a una fase de la investigación filosófica en la cual autores que después darían origen a corrientes opuestas dialogaban entre sí, como Frege y Husserl. Con léxicos diversos y con exigencias teóricas a menudo distintas, e incluso discordantes, ambos frentes se plantean en términos actuales un dilema, el de la comprensión de sí misma de la subjetividad, que es en el fondo el sentido del problema que se encuentra bajo el título general de alma.

A éste se le pueden agregar otros dos filones que demuestran tener convergencias inesperadas: el psicoanálisis y las neurociencias cognitivas. También en este caso asistimos a la publicación de trabajos de frontera, en los cuales se busca la confrontación y la hibridación más que la contraposición y la crítica.[3] En resumen, quizás se pueda decir, como conclusión provisoria y en espera de un análisis de la evolución de esta historia, que el alma a través de las contaminaciones, de las hibridaciones y de las metamorfosis se ha vuelto a ubicar en el centro de la investigación filosófica y de los contactos entre filosofía y ciencia. Incluidas las ciencias religiosas, que desde una perspectiva histórica pero también sistemática se vuelven a plantear hoy aquello que en el fondo ha sido siempre uno de sus temas fundamentales.[4] Sin embargo, la especificidad

[2] Señalo aquí sólo algunos de los títulos más recientes: D. Woodruff Smith y A. Thomasson (eds.), *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2008; S. Gallagher y J. Shear (eds.), *Models of the Self*, Londres, Imprint Academic, 2000, y *The Phenomenological Mind*, Londres, Routledge, 2008.

[3] Como ejemplo de estos trabajos de frontera podemos citar el reciente volumen de F. Ansermet y P. Magistretti, *A ciascuno il suo cervello*, Turín, Bollati Boringhieri, 2008.

[4] El éxito del reciente libro de V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Milán, Cortina, 2007 [trad. esp.: *El alma y su destino*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2009],

del discurso filosófico acerca del alma es la ineludible pluralidad de sus aproximaciones. Aquí reside probablemente la lección, que no es fácil de aceptar, pero que es muy fecunda, que la historia de esta noción filosófica nos entrega para una futura meditación.

no puede sorprendernos. Lo que en cambio sí puede hacerlo es que ese libro haya aparecido como una catedral en el desierto. Como lo afirma L. Bossi en su *Storia naturale dell'anima*, Milán, Baldini Castoldi Dalai, 2005 [trad. esp.: *Historia natural del alma*, Madrid, Antonio Machado, 2008], es la teología la que hace tiempo que parece haber dejado de hablar del alma.

ÍNDICE DE NOMBRES

Esta edición de *Breve historia del alma,* de Luca Vanzago,
se terminó de imprimir en el mes de enero de 2011
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Luca Vanzago (Pavia, 1964) es profesor de Filosofía en la Universidad de Pavia. En 1994 obtuvo una especialización en filosofía contemporánea en el Istituto Suor Orsola Benincasa de Nápoles, en 1995 realizó una maestría en la Universidad Católica de Lovaina y en 2002 se doctoró en la misma universidad. Es miembro del European Centre for Process Philosophy, del Merleau-Ponty Circle y de la Societá Italiana di Studi su Maurice Merleau-Ponty. Colabora en las revistas *aut aut* y *Chiasmi International* y es redactor de la revista *Oltrecorrente*.

Sus investigaciones han estado centradas en el campo de la fenomenología, especialmente en Husserl y la fenomenología francesa contemporánea. Sus principales temas de investigación son la temporalidad del sujeto, la relación entre el yo y el otro, la fenomenología de lo propio y lo extraño, el concepto de fenomenología genética, el problema de la pasividad, el estatuto de una posible ontología fenomenológica, entre otros.

Ha publicado numerosos artículos y ensayos en revistas especializadas y en volúmenes colectivos. Entre sus libros se cuentan: *Modi del tempo* (2001), *L'evento del tempo* (2005) y *Conscienza e alterità* (2008).

¿Qué es el alma? ¿Dónde se encuentra? ¿De dónde viene? El hombre ha intentado responder a estos interrogantes desde mucho tiempo antes que la filosofía reflexionara acerca de ellos. La continua renovación de estas cuestiones a lo largo de los siglos bajo formas muy diversas propone una y otra vez el problema acerca del sentido de la vida y la existencia.

El concepto de alma ha sido abordado desde diversas posiciones filosóficas, muchas de ellas opuestas. En *Breve historia del alma,* Luca Vanzago busca puntos de contacto entre dichas posiciones con el objeto de lograr una perspectiva que permita reconstruir el significado general de un término que posee múltiples sentidos. De este modo, sostiene: "No se buscará una definición axiomática o categórica del alma. Se apuntará más bien a una definición problemática y operativa: se intentará entender de qué formas la pregunta que el alma, o sea, el hombre, se hace sobre sí misma ha encontrado respuesta, pero sobre todo ha especulado y ha concretado concepciones generales para formular las propias respuestas. Debajo de la pluralidad de aspectos no hay una esencia inmutable, sino una pregunta siempre renovada y que no se agota jamás. Hablar del alma significa hablar de un problema que no encuentra su verdadera y auténtica respuesta y solución de una forma definitiva, sino, por el contrario, en la continua reapertura de la indagación, en la no agotada e inagotable sed de saber qué 'es' el alma, como interrogante, duda o tormento que cada uno siente al preguntarse quién es y por qué es".

ISBN 978-950-557-859-7
9 789505 578597